



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**MARIA RAQUEL GOMES MAIA PIRES**

**A ANTIMETAFÍSICA DE UM (SUPOSTO) DISCURSO METAFÍSICO:  
CONTROVÉRSIAS EM TORNO DA NOÇÃO DE VONTADE DE PODER EM  
NIETZSCHE**

**BRASÍLIA  
2018**

MARIA RAQUEL GOMES MAIA PIRES

A ANTIMETAFÍSICA DE UM (SUPOSTO) DISCURSO METAFÍSICO:  
CONTROVÉRSIAS EM TORNO DA NOÇÃO DE VONTADE DE PODER EM  
NIETZSCHE

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como requisito parcial à  
obtenção do título de Bacharel em  
Filosofia, ao curso de Graduação em  
Filosofia, da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. André Muniz Garcia.

BRASÍLIA

2018

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

PP667a Pires, Maria Raquel Gomes Maia  
A antimetafísica de um (suposto) discurso metafísico:  
controvérsias em torno da noção de vontade de poder em  
Nietzsche / Maria Raquel Gomes Maia Pires; orientador André  
Muniz Garcia. -- Brasília, 2018.  
61 p.

Monografia (Graduação - Filosofia) -- Universidade de  
Brasília, 2018.

1. Nietzsche. 2. Vontade de Poder. 3. Heidegger. 4.  
Metafísica. I. Garcia, André Muniz, orient. II. Título.

MARIA RAQUEL GOMES MAIA PIRES

A ANTIMETAFÍSICA DE UM (SUPOSTO) DISCURSO METAFÍSICO:  
CONTROVÉRSIAS EM TORNO DA NOÇÃO DE VONTADE DE PODER EM  
NIETZSCHE

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado como requisito parcial à  
obtenção do título de Bacharel em  
Filosofia, ao curso de Graduação em  
Filosofia, da Universidade de Brasília.

Data da defesa: 10/12/2018

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. André Muniz Garcia (Orientador)  
Departamento de Filosofia/UnB

---

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes  
Departamento de Filosofia/UnB

---

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula  
Departamento de Filosofia/UnB

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe e ao meu pai, Maria Isabel Gomes Maia Pires e Bruno Alves Maia Pires (*in memoriam*), por priorizarem a educação na formação de seus filhos e filhas. Com eles aprendi cedo o gosto e o prazer pelo conhecimento.

À irmã Isabel e aos irmãos, Bruno, Péricles e Marcelo, compartilho essa alegria.

Às amigas, amigos e amores de todas as horas, impossível de nomear nesse momento sem que algum esquecimento me ocorra.

Ao professor e orientador André Muniz Garcia, pelo fecundo aprendizado, pelo rigor nas correções e segurança repassada nos momentos finais desse trabalho. Que nossa afinidade nas reflexões filosóficas seja longa e frutífera.

Aos professores Marcos Aurélio Fernandes e Marcio Gimenés de Paula, pelas congratulações e comentários ao aperfeiçoamento desta monografia.

Ao colega André, pela aprazível convivência na graduação em filosofia e pela atenção em prestigiar-me na defesa desse trabalho.

À equipe do grupo de pesquisa Recriar-se/Nesprom da UnB, especialmente Laianna, Ingrid, Dreissy, Gabriela, Cecília; às jornalistas da equipe de criação, Ana Claudia e Ethel de Paula; à equipe de pesquisa do grupo Gênero, Saúde e Enfermagem, da USP, Rosa Godoy, Rebecca Guedes, Rafaela Gessner e Lucimara Fornari, pela compreensão da minha ausência e comprometimento com o projeto de pesquisa do jogo *Vidas Violetas: um jogo em que as mulheres dão as cartas!*.

“Os olhos são a única parte do corpo humano com o qual o ser humano cria a si mesmo.”

(Friedrich Schlegel, *Fragmentos de poesia e literatura IV*)

## RESUMO

A presente monografia discute as controvérsias acerca de um (suposto) discurso metafísico, qual seja, a noção de vontade de poder em Nietzsche. Esse tema foi bastante discutido a partir dos comentários de Heidegger sobre Nietzsche, que o viu como uma “metafísica da vontade de poder”, conceituada, na linguagem de *Ser e Tempo*, como uma “designação que perfaz o caráter fundamental de todo ente” e como “o único pensamento de Nietzsche”. Coube a Müller-Lauter, um dos autores que participou do projeto de revisão crítica da obra de Nietzsche, contradizer Heidegger no entendimento metafísico da vontade de poder. Em linhas gerais, seus contrapontos são: (i) a doutrina da interpretação perfaz aquilo que Nietzsche chama de vontade de poder; (ii) vontade de poder, enquanto interpretação, não se pretende uma metafísica porque contradiz a pretensão de conhecer o ente enquanto ente, o ser em sua essência. Nietzsche não entenderia a vontade de poder no âmbito de um vocabulário ontológico, mas pluralista e dinâmico, relacional. Nesse contexto interpretativo, a questão que discutimos nessa pesquisa é a seguinte: a vontade de poder na filosofia de Nietzsche pressupõe o modo de perguntar da metafísica, como afirma Heidegger, ou se sugere um perspectivismo interpretativo antimetafísico, como objetado pela pesquisa-Nietzsche iniciada com Müller-Lauter? Nosso argumento é o de que, no contexto em que a vontade de poder surge na filosofia de Nietzsche, o seu caráter antimetafísico permeia o viés perspectivista do seu pensamento. Desdobramos isso em dois fios condutores: i – a vontade de poder como um “jogo de forças” recompõe o componente imanente e relacional que a caracteriza; ii – o perspectivismo da vontade de poder se delineia pelo caráter estético de sua exposição, em contraposição ao sentido teórico – algo feito notadamente pelo recurso de Nietzsche a certas estratégias oriundas da tradição artística, o que caracteriza, de modo inovador, sua peculiar “linguagem”. Em meio às controvérsias da vontade de poder como metafísica, como viu Heidegger, ou antimetafísica de inspiração científico-naturalista, como defendeu Müller-Lauter, nossa investigação aponta um modo diferente de olhar para essa construção linguística de forte apelo filosófico (vontade de poder), algo mais próximo das mediações estéticas presentes no modo de filosofar de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Vontade de Poder. Heidegger. Metafísica.

## ABSTRACT

This study discusses the controversies concerning a (purported) metaphysical discourse, which is, the concept of will to power in Nietzsche. This theme has been extensively discussed based on the comments by Heidegger on Nietzsche, which see it as a “metaphysics of the will to power”, conceptualized, in the language from *Being and Time*, as a “designation that constitutes the fundamental character of every entity” and as “the only thought of Nietzsche”. It fell to Müller-Lauter, one of the authors who participated in the project for the critical revision of Nietzsche’s work, to contradict Heidegger in the metaphysical understanding of the will to power. In general lines, his counterpoints are: (i) the doctrine of interpretation constitutes that which Nietzsche calls will to power; (ii) will to power, as an interpretation, doesn’t intend to be metaphysical because it contradicts the aspirations to **know** the entity as an entity, the being in its essence. Nietzsche wouldn’t understand the will to power in the context of an ontological vocabulary, but in a pluralistic and dynamic one, relational. In this interpretative context, the question we discuss in this research is: does the will to power in Nietzsche’s philosophy assume the metaphysical asking manner, as Heidegger states, or does it suggest an interpretative antimetaphysical perspectivism, as argued by Nietzsche-research started by Müller-Lauter? Our argument is that, within the context where will to power appears in Nietzsche’s philosophy, its antimetaphysical character permeates the perspectivist slant of his thought. We unfold that into two guiding lines: i – the will to power as a “power game” restores the immanent and relational element that characterizes it; ii – the perspectivism of will to power is delineated by the aesthetic character of its exposition, contrasting with the theoretical sense – something notably carried out by Nietzsche’s recourse to certain strategies deriving from artistic tradition, which characterizes, innovatively, his peculiar “language”. Among the controversies of will to power as metaphysical, as Heidegger saw it, or antimetaphysical with scientific-naturalistic inspiration, as Müller-Lauter defends, our investigation points to a different way of looking at that linguistic construction of strong philosophical appeal (will to power), something closer to the aesthetic mediations present in Nietzsche’s manner of philosophizing.

**Keywords:** Nietzsche. Will to Power. Heidegger. Metaphysics.



## LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

As referências às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos Nietzsche-Studien, sendo de conhecimento geral no âmbito da pesquisa especializada.

<b>AC/AC</b>	Der Antichrist (O anticristo)
<b>EH/EH</b>	Ecce homo
<b>DD/DD</b>	Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)
<b>DS/Co. Ext. I</b>	Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor)
<b>FW/GC</b>	Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)
<b>GT/NT</b>	Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)
<b>GM/GM</b>	Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)
<b>GD/CI</b>	Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)
<b>HL/Co. Ext. II</b>	Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)
<b>IM/IM</b>	Idyllen aus Messina (Idílios de Messina)
<b>JGB/BM</b>	Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)
<b>MA I/HH I</b>	Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (v. 1))
<b>MA II/HH II</b>	Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (v. 2))
<b>M/A</b>	Morgenröte (Aurora)
<b>NW/NW</b>	Nietzsche contra Wagner
<b>SE/Co. Ext. III</b>	Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)
<b>VM/OS</b>	Menschliches allzumenschliches (vol. 2): Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano (v. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças)

<b>WA/CW</b>	Der Fall Wagner (O caso Wagner)
<b>WB/Co. Ext. IV</b>	Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth)
<b>WS/AS</b>	Menschliches Allzumenschliches (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v. 2): O andarilho e sua sombra)
<b>Za/ZA</b>	Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 OBSERVAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE HEIDEGGER À METAFÍSICA: PRESSUPOSTOS DE SUA LEITURA DE NIETZSCHE .....	20
1.1 A “metafísica” da vontade de poder de Nietzsche segundo Heidegger ....	30
2 A ANTIMETAFÍSICA DA VONTADE DE PODER EM NIETZSCHE: O “JOGO DE FORÇAS” COMO PERSPECTIVA METAFORICAMENTE FUNDADA .....	38
2.1 Vontade de poder segundo Müller-Lauter: entre a perspectiva antimetafísica e o ideal de veracidade nietzschiano .....	40
CONCLUSÃO .....	54
REFERÊNCIAS .....	59

## INTRODUÇÃO

É no mínimo curioso que um filósofo que valorizou o ato de interpretar como constitutivo da vida, tal como Nietzsche, tenha provocado e ainda seja alvo de inúmeros debates, visões, acertos e desacertos sobre essa sua posição. Estudiosos e filósofos<sup>1</sup>, há mais de um século, debruçam-se sobre sua obra, interrompida bruscamente pelo seu colapso mental, na busca de visões sobre o estatuto filosófico de uma das suas mais polêmicas afirmações, a saber: a de que a vida é apenas um “texto” – jamais um fato – e que, para isso, resta-nos apenas interpretá-la, e isso porque ela é “vontade de poder” e “nada mais”.

Tal proposta tem uma implicação bastante polêmica, uma vez que a relação entre pensar filosoficamente e interpretar deu margem a mal-entendidos históricos. Entre os muitos motivos para “mal compreender” Nietzsche (JGB, 27)<sup>2</sup>, figura o argumento de que seu pensamento expressaria uma desqualificação da atividade filosófica como *vita contemplativa*. Em seu lugar, ele priorizaria o primado (patente no período pré-socrático da filosofia) da reflexão a partir de formas estéticas<sup>3</sup>. Nas

---

<sup>1</sup> Acerca de filósofos famosos que interpretaram Nietzsche, Marton (1990) comenta que Jaspers, Kaufmann e Granier, entre outros, chamaram a atenção para as contradições de sua obra, enquanto Foucault sustentou que Nietzsche, Freud e Marx são pontos de referência para a reflexão filosófica de nosso tempo. Sobre a importância dos períodos para as mudanças no pensamento de Nietzsche, os enfoques desses filósofos são igualmente distintos: “É de modo progressivo que Nietzsche explicita a maneira pela qual concebe a filosofia. [...] no entanto, não são todos os comentadores que distinguem períodos de sua obra. Heidegger e Granier, Jaspers e Deleuze, Kaufmann e Schacht, embora adotem os mais diversos ângulos de visão para abordá-la, têm um ponto em comum: não trabalham com periodizações. Engen Fink e Tracy Strong chegam a manifestar-se contra a divisão em períodos [...] Paul Richter parece ser um dos primeiros a distinguir fases no pensamento nietzschiano [...]. Karl Löwith, por fim, constata duas transformações radicais em Nietzsche: a de jovem reverente em espírito livre e a deste em mestre do eterno retorno” (MARTON, 1990, p. 23-24).

<sup>2</sup> As referências às obras de Nietzsche nesta pesquisa seguem a convenção bibliográfica dos Nietzsche-Studien, de conhecimento geral no âmbito da pesquisa especializada. Indicarei a cada primeira citação a abreviação do título da obra, seguida do respectivo aforismo, a partir do qual o uso abreviado será normatizado ao longo do texto, conforme lista de abreviações apresentada neste trabalho.

<sup>3</sup> A discussão sobre o caráter estético da linguagem em Nietzsche como escolha privilegiada ao modo de filosofar de Nietzsche é discutida por autores como Paul De Man (1996), Manuel Barrios Cesares (2002) e Karl Heinz Bohrer (2001). Por constituir um forte argumento por uma nova forma de interpretar a vontade de poder, discutiremos melhor esse assunto nos últimos capítulos desta monografia. Conforme nos lembra Cesares (2002, p. 7-8): “Foram pensadores franceses como Michael Foucault e Jacques Derrida quem, desde o final dos anos sessenta, souberam destacar a importância da reflexão nietzschiana sobre a linguagem no conjunto da sua produção filosófica. Mas foi, sobretudo, a partir da década de setenta, em certa medida no encadeamento da ‘virada linguística’, que a investigação especializada sobre Nietzsche começou a mostrar de maneira crescente um interesse específico por sua tese acerca da íntima imbricação entre palavra e pensamento. Hoje, em meio a um clima mais consolidado de reabilitação do papel da retórica no discurso filosófico, esta via de aproximação da obra de Nietzsche oferece perspectivas inspiradoras e renovadoras de leitura, que incitam a aprofundar tanto o conhecimento histórico-filológico dos

conhecidas palavras de Nietzsche: para o pensamento, a vida restaria como “material” de uma reflexão que pode ser caracterizada como meramente “artística” e como “arte da interpretação” – o “perspectivismo” (GC, 374).

Decerto, conceber a atividade filosófica como um tipo de pensamento “essencialmente interpretativo” carece de elucidação – não por pretender evitar contradição, uma vez que Nietzsche contesta o modo de argumentar lógico-proposicional –, mas porque o nosso intelecto não pode deixar de ver apenas “sob suas formas perspectivistas e *apenas* nelas”, ou seja, porque “nós não podemos enxergar além de nosso ângulo [de visão]”. Nesses termos, se pensar<sup>4</sup> é apenas interpretação, portanto incapaz de apresentar uma conclusão derradeira, caberia nos perguntar: quantos e quais mundos cabem no nosso peculiar modo de ver? Para Nietzsche – uma vez que o perspectivismo envolve a concepção do ver artisticamente (JGB, 34) – “o mundo se tornou infinito para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC, 374).

Nesse contexto de infindáveis interpretações perspectivistas não se vislumbra qualquer critério de “verdade” (em sentido socrático), a não ser a exacerbação do “sentimento de verdade”<sup>5</sup>, ou de uma “vontade de verdade” (JGB, 1), como prefere Nietzsche afirmar, quando procura destacar o componente “moral” infiltrado em reivindicações de certeza e objetividade. Decerto, a “vontade de verdade” atuaria como um ideal regulador da atividade filosófica implicada no apelo ético categórico do “tu deves” (GC, 347), estritamente moral. “Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? Pois também dessa maneira se pode interpretar a vontade de verdade” (GC, 344).

---

escritos nietzschianos dedicados a tal temática quanto o debate filosófico sobre sua significação e alcance”.

<sup>4</sup> “O ‘ser’ – não temos nenhuma outra representação disso senão ‘viver’. Portanto, como algo morto pode ‘ser’?” (KSA, XII, 2(172)).

<sup>5</sup> “O que é pois, verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. [...] O homem decerto esquece que é assim que as coisas lhe apresentam; ele mente, pois, da maneira indicada, inconscientemente e conforme hábitos seculares – e precisamente por meio dessa inconsistência, justamente mediante esse esquecer-se, atinge o sentimento de verdade” (VM, I, 36).

O Interpretar, na medida em que convida o pensamento a se valer de estratégias distintas da linguagem lógico-proposicional<sup>6</sup> – como em mediações empregadas pela arte, por exemplo – passa a ser visto pela “vontade de verdade” como um pressuposto ilegítimo da atividade filosófica. Ao problematizar a tal “vontade de verdade”, Nietzsche desvela que o conhecimento científico – com sua linguagem, seu ceticismo exacerbado e seu desinteresse ascético – ainda repousa numa crença metafísica (GC, 344). Decerto, ao insistir num filosofar desvinculado das mediações lógico-proposicionais e mais próximo dos recursos retóricos (especialmente nos tropos como constituição própria da linguagem que não diferencia o sentido próprio ou figurado)<sup>7</sup>, Nietzsche foi alvo de um sem número de objeções interpretativas de autores que não viram bem a “máscara” do seu estilo (JGB, 40). Um dos casos paradigmáticos dessa limitação interpretativa é a noção de vontade de poder sob o viés metafísico. Se, como viu Heidegger na seção 36 de JGB, ela representaria a palavra última do que seja o “mundo”, mesmo que perspectivamente, então essa “hipótese” ainda reivindicaria uma “verdade” – quiçá a mais verdadeira – sobre o efetivo. Em breves palavras, Heidegger imputaria a Nietzsche se valer de uma estrutura ontológica para o seu perspectivismo, sob a forma da “vontade de poder” como “verdade” do ente. Eis a controvérsia sobre a vontade de poder sobre a qual pretendo discorrer e objetar neste trabalho.

---

<sup>6</sup> Refiro-me à clássica estrutura predicativa da linguagem que agrega um atributo a um sujeito, como forma de significar os objetos do mundo, preferencialmente utilizada pela lógica. Em Lalande (1999, p. 847), lê-se no vocábulo predicativo: “Chama-se especialmente estrutura interpretação predicativa da proposição (p.ex. Keynes, Formal Logic, 135) a interpretação usual na qual o sujeito é pensado como um ser ou um grupo de seres, o predicado como uma característica do sujeito”.

<sup>7</sup> O uso da retórica, por Nietzsche, constitui uma importante base argumentativa para o caráter antimetafísico da vontade de poder, especialmente dos tropos de linguagem, segundo estudiosos da teoria literária. Para De Man (1999, p. 31): “Pode-se demonstrar que um estudo crítico sistemático das principais categorias metafísicas empreendidas por Nietzsche em suas últimas obras, [...] ocorre dentro do mesmo padrão desconstrutivista que opera no texto de Proust; e também se pode demonstrar que esse padrão corresponde exatamente à descrição feita por Nietzsche, em textos que precedem a Vontade de Poder em mais de quinze anos, da estrutura dos principais tropos retóricos. A chave para a interpretação para essa crítica da metafísica, que é em si um gesto recorrente através da história do pensamento, é o modelo retórico do tropo ou, se preferirmos chamá-lo assim, da literatura. Acontece que nesses exercícios didáticos de aparência inocente estamos na realidade nos arriscando em consideráveis apostas. Portanto é extremamente necessário saber o que está linguisticamente envolvido numa leitura consciente da retórica, como a que aqui foi empreendida num breve fragmento de romance e estendida por Nietzsche ao texto inteiro do pensamento pós-helênico”. “Os tropos não são entendidos esteticamente, como ornamentos, nem semanticamente, como um sentido figurado que deriva de uma denominação literal ou própria. O tropo não é uma figura derivada, marginal ou aberratória da linguagem, mas o paradigma linguístico por excelência. A estrutura figurada não é um modo linguístico entre outros, mas caracteriza a linguagem enquanto tal.” (DE MAN, 1999, p.127).

Noutros termos, será que Nietzsche reivindicou ou apenas mascarou ironicamente a primazia da vontade de poder como explicação para o “mundo”? Se ele próprio criticou a noção de verdade fundada em uma estrutura lógico-proposicional (a pergunta: “o que algo é?”) e se ele objetou a “vontade de verdade” que nela se esconde, por que o filósofo argumentaria a favor de uma explicação ontológica para todas as coisas existentes no mundo? Não haveria mais profundidade nessa “mascarada” nietzschiana, embutida nessa “suposta” explicação hipotética do “mundo” (JGB, 36)?

Nesse famoso aforismo 36 de JGB, Nietzsche começa por nos propor a suposição de que possivelmente nada seja dado como real, “exceto nosso mundo de desejos e paixões”. Em continuidade, esclarece que talvez não possamos “descer ou subir de nenhuma ‘realidade’, exceto a realidade de nossos impulsos”, na qual o “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si [...]”. Em vista dessas especulações iniciais, questiona: “[...] não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o mundo mecânico (ou ‘material’)?” Ou seja, “da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, como uma fase mais primitiva do mundo dos afetos, ou ainda [...] como uma forma prévia da vida?”.

Com uso de um vocabulário tipicamente científico, Nietzsche justifica essa “tentativa” como “algo imposto pela consciência do *método*”. Na sequência, ele questiona se reconhecemos a vontade como “atuante” e se acreditamos na sua “causalidade”. Se isso ocorre, arrisca o filósofo, teríamos então que “[...] fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única.” Vontade essa que atuaria apenas sobre outras “vontades”, onde quer que se vejam “efeitos”, inclusive em todo “acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, isto é, uma força de vontade, efeito da vontade”. No final do aforismo, Nietzsche coloca a sua polêmica “hipótese” da vontade de poder, nas seguintes palavras:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é a minha tese –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é só um problema –, então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como vontade de poder. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais (JGB, 36).

Sem dúvida, chama a atenção o caráter profundamente “hipotético” do texto (“supondo que”), especialmente para um filósofo que denuncia a “fé” na ciência, a qual repousaria numa “crença metafísica” (GC, 344). Outro tema bastante polêmico acerca da vontade de poder é a afirmação que o “mundo” seria “vontade de poder”, e nada mais. Teria a vontade de poder uma concepção metafísica, como queria a famosa interpretação de Heidegger (2010), ou antimetafísica, como objetou, ainda na década de 1970, Müller-Lauter (1997), com base no caráter relacional e múltiplo das “vontades”? Estaria Nietzsche afirmando algo para o efetivo que, embora fuja à objetividade do conhecimento, seria, ainda, uma “verdade” sobre ele? Não haveria uma outra forma de interpretar essa passagem, no contexto em que a obra JBG foi escrita, mais próxima do uso retórico e metafórico da linguagem nietzschiana? São essas as questões sobre as quais pretendemos discorrer nesta monografia.

Nosso argumento é o de que, no contexto em que a vontade de poder surge na filosofia de Nietzsche, o seu caráter antimetafísico permeia o viés perspectivista do seu pensamento. Desdobramos isso em dois fios condutores: i – a vontade de poder como um “jogo de forças” recompõe o componente imanente e relacional que a caracteriza; ii – o perspectivismo da vontade de poder se delineia pelo caráter estético de sua exposição, em contraposição ao sentido teórico – algo feito notadamente pelo recurso de Nietzsche a certas estratégias oriundas da tradição artística, o que caracteriza, de modo inovador, sua peculiar “linguagem”.

Como veremos adiante, muito do que se produziu sobre a filosofia de Nietzsche ainda sofre impactos da interpretação heideggeriana da vontade de poder, daí a pertinência de sua revisão nesta monografia. De fato, a visão da vontade de poder como metafísica ou como um discurso que pretende a verdade do ser tem provocado divergentes olhares. No geral, o principal incômodo trazido pela versão heideggeriana da vontade de poder é que, com ela, muitas das objeções e dos descaminhos antimetafísicos traçados por Nietzsche entrariam num curto-circuito, comprometendo o vigor da sua “filosofia dos antagonismos”, como diria Müller-Lauter (2009). Por outro lado, caberia nos perguntar se as muitas maneiras de desvirtuar o pensamento de um filósofo não fortaleceriam justamente a dinâmica plural, conflitiva e perspectivista da interpretação, tal como consta no texto de Nietzsche.



No domínio da hermenêutica, o próprio “pensar” é posto sob suspeita, como afirma Clement Rosset<sup>8</sup>, ao destacar duas das principais “maneiras de ignorar Nietzsche”, quais sejam: i – reconhecer que Nietzsche pensou e escreveu alguma coisa, mas que elas foram falsas, imorais e perigosas; ii – afirmar que Nietzsche de fato nada pensou, mas que paradoxalmente aí reside o vigor da sua filosofia. O filósofo francês complementa que uma variante dessa tendência estaria presente em alguns pensadores que o consagraram – como Bataille, Blanchot e Derrida – cujas interpretações, ao serem assimiladas pelos modos próprios de pensar de cada um deles (teologia do erotismo, destino moderno do hegelianismo ou “diferença” de verdade, respectivamente), apagariam a originalidade e o alcance da filosofia de Nietzsche.

Por vezes, Nietzsche, com a aguçada visão de “futuro”, preveniu seus leitores de que suas afirmações seriam mais uma interpretação, dispensando assim o pressuposto de objetividade de suas posições filosóficas, mas que isso seria “tanto melhor!” (JGB, 22). Porém, possivelmente nem Nietzsche imaginaria a extensão e as repercussões de suas provocações, seja no plano dos trágicos acontecidos com a sua obra após a sua morte – a falsificação de seus escritos pela sua irmã, Elisabeth Nietzsche, forjada para fortalecer os ideais nazistas – ou da forte presença de suas ideias na atualidade. Sem dúvida, uma das razões para esse cenário multiplamente diverso e, por vezes, equivocado, acerca das interpretações de Nietzsche pode ser ventilada se tomarmos por base a complexidade de sua filosofia e as falsificações de seus escritos (GIACIOIA JÚNIOR, 2000)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Sobre o que considera uma “traição póstuma” a Nietzsche, Rosset (2000) comenta: “No que concerne a Nietzsche, eu distinguiria, por minha parte, duas grandes ordens de traição póstuma. Do final do século XIX até os nossos dias, houve, grosseiramente falando, duas maneiras de ignorar Nietzsche – ponho à parte apenas Heidegger, que testemunha, a meu ver, um desconhecimento mais pernicioso do que qualquer forma de ignorância”.

<sup>9</sup> Como se sabe, a edição crítica de estudos da obra de Nietzsche (Kritische Studien-Ausgabe, KSA), organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari cronologicamente em 15 volumes, incluindo os fragmentos póstumos, foi realizada somente na década de 1970, o que permitiu a revisão dos muitos vieses na interpretação da filosofia de Nietzsche. Acerca do caráter assistemático da obra de Nietzsche e das fases produtivas do autor, Giacoia Júnior (2000, p. 15) nos explica: “Uma exposição geral do pensamento de Nietzsche constitui uma tarefa dificultada pela variedade dos temas de que se ocupa, pela extraordinária multiplicação de pontos de vista — por vezes dificilmente conciliáveis — sobre um mesmo assunto, pela diversidade de estilos literários presentes em sua obra e, sobretudo, pela natureza radicalmente crítica e polêmica de seus escritos. Isso gerou a convicção, quase unânime entre seus comentadores, de que o aspecto assistemático constitui o traço essencial de seu pensamento. [...] Na literatura secundária, costuma-se dividir cronologicamente em três fases a produção filosófica de Nietzsche. O primeiro período estaria situado, aproximadamente, entre os anos 1870 e 1876. Um segundo momento vai de 1876 a 1882, sendo seguido pela derradeira fase, iniciada em 1882 e abruptamente interrompida em 1889. Essa periodização é sobretudo determinada pela seqüência das obras características de cada uma das fases. Contudo, essa divisão sempre foi objeto

A interpretação de Heidegger (1889-1976) acerca da obra de Nietzsche é fruto de uma série de conferências que ele realizou na Universidade de Freiburg, em Brisgau, entre 1936 e 1939<sup>10</sup>. Sobre esse famoso discurso filosófico, Stegmaier (2013) afirma que a visão de Heidegger sobre Nietzsche “foi e é a mais bem-sucedida”, pois por meio dela, gerações mais antigas aprenderam a ver Nietzsche como filósofo. E complementa: “apesar de a interpretação heideggeriana de Nietzsche não se sustentar nos textos de Nietzsche, esta se manteve, pelo seu vasto acesso a eles, atraente, e, devido ao seu caráter sistemático, elucidativo” (STEGMAIER, 2013, p. 49).

A interpretação de Heidegger sobre Nietzsche desperta versões e contraversões não apenas pelo seu caráter sistemático e monolítico, mas por exemplificar um famoso discurso metafísico que contrasta profundamente com o aspecto antimetafísico da filosofia de Nietzsche, como defende a pesquisa especializada, à qual nos aliamos. Se bem reparado, as contra-argumentações da visão de Heidegger sobre Nietzsche ocorrem não apenas entre os pesquisadores nietzschianos respeitados mundialmente (Werner Stegmaier, W. Müller-Lauter, J. Salaquarda ou Paul Van Tongeren, para citar alguns). Mesmo entre aqueles que partilham da interpretação da metafísica da vontade de poder, como Karl Löwith, reconhece-se que Heidegger não percebeu todo o alcance da filosofia de Nietzsche, especialmente na sua crítica ao cristianismo<sup>11</sup>.

---

de debate entre os principais comentadores da obra de Nietzsche. Por um lado, não se pode negar que determinados grupos de ideias se conservam presentes nos diferentes períodos, o que sugeriria uma ideia de continuidade. Por outro, a trajetória filosófica de Nietzsche é marcada por mudanças significativas, tanto de forma quanto de conteúdo. As principais vantagens dessa periodização são sobretudo de ordem didática, para fins expositivos”.

<sup>10</sup> A principal referência na qual Heidegger se baseou para a sua interpretação metafísica da vontade de poder foi o livro *A vontade de poder*, postumamente organizado por Peter Gast e Elizabeth Förster-Nietzsche, com critérios próprios. Ele acreditava que a “verdadeira filosofia” de Nietzsche estaria no espólio (HEIDEGGER, 2010, p. 10): “Todavia, filosofia nietzschiana propriamente dita, a posição fundamental a partir da qual ele fala nesses e em todos os escritos publicados por ele, não chega a uma configuração definitiva nem é publicada sob a forma de obra – nem os anos 1879-1889, nem os anos posteriores. O que Nietzsche mesmo publicou durante sua atividade criadora pertence apenas ao primeiro plano”.

<sup>11</sup> Acerca da interpretação de Nietzsche por Heidegger, Stegmaier (2013, p. 250) afirma: “Os grandes filósofos raramente foram justos relativamente a seus precursores. Mas nunca uma filosofia foi interpretada tão contra a sua própria intenção como a filosofia de Nietzsche por Heidegger”. Müller-Lauter (1997, p. 53), na sua contraposição clássica à “metafísica da vontade de poder”, diz: “Seja observado que a minha interpretação de Nietzsche, com efeito, contradiz profundamente a de Heidegger, mas que não me vejo por isso em oposição ao esforço de Heidegger por um ‘ultrapassamento (Verwindung) da metafísica’. Sua necessidade, assim como também de um outro começo preparado por Heidegger – parece-me muito mais crescer, a partir do pensar de Nietzsche, em medida ainda mais forte do que se tornou manifesto por meio das interpretações até agora existentes”. Na mesma direção, Tongeren (2012, p. 230-231) reafirma: “[...] há uma multiplicidade

Um dos tópicos centrais e talvez mais polêmicos na recepção da filosofia de Nietzsche por Heidegger é aquele em que ele analisa a metafísica da vontade de poder, vista como “o caráter fundamental de todo ente” e como uma “instância instauradora de valores” –, motivo pelo qual a filosofia da vontade de poder teria não apenas “esquecido” a pergunta pelo ser mas, com Nietzsche, realizado o “acabamento” da metafísica. E juntamente com isso, faz coincidir ainda o pensamento de Nietzsche com a crítica que realiza da tecnologia, píncaro do “acabamento”, na modernidade do projeto de “entificação” efetivada pela metafísica ocidental (HEIDEGGER, 2007).

Müller-Lauter (1997), um dos autores que participou da revisão crítico-filológica da obra de Nietzsche, realizou a pioneira tarefa de objetar esse caráter metafísico da vontade de poder na década de setenta do século passado, portanto após cerca de trinta anos de hegemonia da interpretação heideggeriana. Em linhas gerais, ele contra-argumenta o caráter metafísico da vontade de poder, porque: (i) a interpretação perfaz aquilo que Nietzsche chama de vontade de poder; (ii) vontade de poder, enquanto interpretação, não se pretende uma metafísica, uma vez que contradiz a pretensão de conhecer o ente enquanto ente, o ser em sua essência.

Embora, para muitos pesquisadores da obra de Nietzsche, esse debate acerca do caráter metafísico da vontade de poder esteja superado, especialmente após a publicação da edição crítica integral da sua obra (*Kritische Gesammelte Werke*, ainda em andamento), por G. Colli e M. Montinari, e da obra *Über Werden und Wille zur Macht* (*Sobre o devir e a vontade de poder*), por Müller-Lauter, não raro ainda identificamos na literatura um certo recrudescimento desse embate, embora com os mais diversos formatos, olhares e revisitações. Entre as diversas abordagens que nos

---

daquilo que Heidegger pensa como se resumindo em um único princípio; multiplicidade que, necessariamente, consiste em combate. Por isso, nesse aspecto também me alio à afirmação de Müller-Lauter, de que Heidegger ‘nunca teria entrevisto o significado constitutivo do caráter antagonista da vontade de poder’. Löwith (2006, p. 299-314), por sua vez, reconhece que Heidegger, ao priorizar “o niilismo da vontade de poder”, deixou de lado o alcance da filosofia de Nietzsche, especialmente na crítica que ele realiza ao cristianismo para a compreensão da vida humana: “Nosotros estamos inclinados aún hoy, por razones similares, a poner en primer plano exclusiva o preponderantemente el aspecto nihilista de la voluntad de poder, que ‘todavía prefiere querer ella nada a no nada querer’, y a dejar de lado como no contemporáneo, lo alcanzado y culminado en la obra de Nietzsche. También para Heidegger son los textos póstumos incompletos, que contienen las notas de La voluntad de poder, la ‘auténtica filosofía’ de Nietzsche. [...] De todo esto, nada se menciona en la Nietzsche de Heidegger; sin embargo, los tres conceptos conductores – eterno retorno, voluntad de poder y transvalorización de todos los valores – deben ser comprendidos sólo sobre el transformado de la vitalidad de la vida del mundo. Pues lo que Nietzsche transvaloró con su doctrina del eterno retorno y la voluntad de poder no es sino la norma del cristianismo para la comprensión de la vida del hombre y del mundo”.

remetem às controvérsias acerca do discurso metafísico da vontade de poder, exemplifico: i – aquelas oriundas de filósofos da modernidade, como Habermas, que considera o pensamento de Nietzsche “irracionalista”<sup>12</sup>; ii – nas pesquisas sobre Heidegger, as interpretações dos comentadores que ratificam a “metafísica” de Nietzsche<sup>13</sup>; iii – entre certas correntes de investigação nietzschiana que, embora não propriamente concordem com Heidegger, são tributários de uma certa tradição kantiana, como a interpretação naturalista, de matriz anglo-saxônica, que ressaltam a influência de certas “virtudes epistêmicas” da ciência na obra de Nietzsche<sup>14</sup>.

Portanto, este estudo se justifica pela pertinência na reconstrução dessa controvérsia que, como se percebe, ainda rende (direta ou indiretamente) discussões atuais, especialmente sob as lentes “perspectivistas”. É no âmbito dessa controvérsia inacabada acerca da “metafísica da vontade de poder”, nos seus mais diversos

---

<sup>12</sup> Acerca da interpretação de Habermas sobre a metafísica da vontade de poder, Constâncio (2013, p. 37-38) pontua: “Também para Habermas, a vontade de poder tem um papel central no suposto rompimento de Nietzsche com a ‘dialética do iluminismo’. A doutrina da vontade de poder confronta a ‘razão centrada no sujeito com o absoluto Outro da razão’. Esse ‘Outro’ é o poder, ou uma multiplicidade de vontades de poder absolutamente não racionais. Por isso, a doutrina da vontade de poder substitui a subjetividade centrada e racional da modernidade por uma ‘subjetividade descentrada, liberta de todas as restrições da cognição e da ação propositada, de todos os imperativos da utilidade e da moral’. De fato, em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas (2000) afirma: “Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absoluto outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral. A ‘ruptura com o princípio da individuação’ torna-se a via para escapar da modernidade”. E ainda, sobre o caráter metafísico da filosofia de Nietzsche, Habermas (2000, p. 140) completa: “Daí Nietzsche ter de afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica metafísica que desenterte as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia. Declara Dionísio filósofo e a si próprio como o último discípulo e iniciado desse Deus filosofante”.

<sup>13</sup> Entre os heideggerianos, Stein (2011, p. 55) interpreta controversamente um suposto caráter epistêmico da representação em Nietzsche, ao afirmar que ele introduziu “[...] a ideia de um niilismo, por um viés epistemológico restrito contra a pretensão de totalidade da ontologia”. Casanova (2010, p. 9), por seu turno, reitera a vontade de poder como uma “metafísica do devir” interpretada por Heidegger e diz: “No interior da filosofia de Nietzsche, o ser e a verdade são reinterpretados em função da concepção do caráter soberano do devir e do pensamento da vontade de poder como fato último da realidade”. Por fim, Pöggeler (2001, p. 130) ratifica: “Ao levar o platonismo até ao extremo, e nisso invertê-lo, Nietzsche esgota as últimas possibilidades do pensamento platônico-metafísico. Desse modo, ele é o último metafísico [...]”.

<sup>14</sup> Entre os nietzschianos, na contraposição que Garcia (2017, p. 161) realiza a corrente naturalista de interpretação, vejamos os pontos de divergência no âmbito da investigação especializada sobre Nietzsche: “O assim chamado ‘naturalismo metodológico’ presente na filosofia de Nietzsche, que guia a pesquisa desenvolvida por essa escola de interpretação com a qual me interessa debater, pretende alcançar resultados ambiciosos, pois anseia apresentar um fio condutor de leitura e interpretação da obra nietzscheana, uma interpretação ampliada do pensar público e privado de Nietzsche ao longo de mais de 20 anos de vida intelectual produtiva. Para seus intérpretes, a formação de um pensamento rigoroso e antidogmático assenta-se numa consistente incorporação da ‘disciplina metódica’ das ciências do oitocentos, isto é, um conjunto de ‘virtudes epistêmicas’ assimiladas pela ‘sobriedade e cautela cognitivas’, bem como pelo controle de hipóteses e economia de princípios das ciências empíricas”.

formatos e revisitações, que o primeiro capítulo se insere, em que abordaremos a leitura de Nietzsche segundo Heidegger. Para reconstrução da controvérsia acerca desse (suposto) caráter metafísico da vontade de poder, no segundo capítulo abordaremos a interpretação antimetafísica da vontade de poder, em Müller-Lauter.

No confronto das duas contraposições, objetaremos se não existiria uma outra forma de interpretar a antimetafísica da vontade de poder, sob o olhar de investigações que acentuam o uso da linguagem estética no modo de filosofar de Nietzsche como uma contraposição ao uso lógico-proposicional tradicionalmente utilizada pela metafísica. Com a presente revisitação, a nossa intenção seria abrir possíveis perguntas investigativas acerca dessa famosa controvérsia, passíveis de aprofundamento futuro.

## 1 OBSERVAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE HEIDEGGER À METAFÍSICA: PRESSUPOSTOS DE SUA LEITURA DE NIETZSCHE

Para o início da discussão sobre a recepção da obra de Nietzsche por Heidegger, na linguagem de *Ser e Tempo*, o caráter metafísico da vontade de poder é visto como uma “designação que perfaz o caráter fundamental de todo ente” e como “o único pensamento de Nietzsche”. No intuito de compreendermos melhor essas afirmações, neste momento da monografia temos o objetivo de reconstruir, como dito, alguns traços fundamentais da crítica heideggeriana à metafísica clássica, para nos situarmos no contexto em que ele enquadra o pensamento de Nietzsche. Noutras palavras, proponho-me a discutir, inicialmente, a partir de qual pressuposto argumentativo Heidegger considera a filosofia de Nietzsche uma metafísica – na qual a “vontade de poder” aparece como principal conceito.

Dito aqui preliminarmente, a crítica de Heidegger ao modo de perguntar da metafísica clássica residiria nisto: i – ao problematizar o ente enquanto tal, a metafísica esqueceu-se da pergunta pelo “sentido do ser”; ii – o “esquecimento da pergunta pelo sentido do ser” significou um aprisionamento do ente em si mesmo; iii – o “ente enquanto tal, na totalidade”, coaduna-se a uma visão do tempo “lógico”, linear, quantificável, irreversível e limitador da “verdade do ser”. Isso dito, vale considerar ainda que, para reconstruirmos a interpretação de Heidegger sobre Nietzsche no âmbito da sua crítica à metafísica clássica, inicialmente precisamos entender as bases dessa objeção filosófica acerca da metafísica, brevemente aqui pontuada.

Para os propósitos desta monografia, essa contextualização se faz necessária para a questão que me proponho discutir, qual seja, se a vontade de poder na filosofia de Nietzsche pressupõe o modo de perguntar da metafísica, como afirma Heidegger, ou se sugere um perspectivismo interpretativo antimetafísico, como objetado pela pesquisa-Nietzsche iniciada com Müller-Lauter. Para uma melhor estruturação do capítulo, partirei da seguinte inquietação: de que forma as noções de ente, de ser e de “*Dasein*”, em Heidegger, articulam-se na sua concepção filosófica acerca do modo de perguntar da metafísica? Parto da premissa de que, na visão heideggeriana, ao inquirir pelo “ser” do ente, por meio da noção de “*Dasein*” que se abre para essa revelação, a filosofia superaria a metafísica clássica, significando nisso uma intervenção crítica, enquanto “destruição” da tradição, especialmente por sua inovadora compreensão da dimensão temporal do ser. Isso aconteceria por meio da

reintrodução da pergunta pelo “sentido do ser”, após um longo período de esquecimento operado pela metafísica ocidental.

O entendimento da linguagem filosófica de Heidegger é de especial relevância à crítica que ele realiza à noção de vontade de poder de Nietzsche que, no seu modo de interpretar, estaria enclausurada numa certa “metafísica do devir” voltada para o “ente enquanto tal na totalidade”. No pensamento desse filósofo, cujo caminho é sempre um percurso singular no encontro do “ente” com o “ser” em sua abertura propiciada pelo “*Dasein*”<sup>15</sup>, o vocabulário importa. Para isso, ele desenvolveu uma linguagem própria capaz de evitar as simplificações da filosofia tradicional e, ao mesmo tempo, possibilitou o diálogo com o vernáculo (alemão), ainda que contrário a aspectos da linguagem quotidiana, para falar dessa brecha existencial que resta no “ente” em direção ao “ser” (INWOOD, 2002)<sup>16</sup>.

Assim, urge explorarmos os termos técnicos de que Heidegger se vale no curso de sua “analítica existencial”<sup>17</sup>, vista como uma ontologia fundamental do ser. A

---

<sup>15</sup> Seguimos aqui a indicação de tradução do “*Dasein*” recuperada por Giacoia Júnior (2013), a partir da correção realizada pelo próprio Heidegger da tradução francesa da expressão alemã “*Dasein*” de “*être-là*” (ser-aí) para “*être-le-là*” (ser-o-aí). Tal modificação, para Heidegger, ficaria mais adequada com o sentido de “exterioridade” do ser, e não de localização, como o faz crer a primeira versão “*être-là*” (ser-aí). Para manter a coerência ao longo do texto, doravante utilizaremos o termo original, “*Dasein*”, uma vez que ele é largamente conhecido na literatura especializada sobre o tema. Para efeitos de consonância no entendimento, faremos a substituição dessa palavra sempre que ela for traduzida de maneira diferente nas obras consultadas. Como utilizei a tradução brasileira de *Ser e Tempo* de Márcia Sá Cavalcante Schuback, nela o “*Dasein*” é traduzido por “pre-sença”. Para evitar confusões desnecessárias na fluência da leitura, nas citações literais substituirei esse termo pela sua versão original, “*Dasein*”.

<sup>16</sup> No prefácio de seu *Dicionário Heidegger*, no qual nos apoiaremos como recurso exploratório do vocabulário proposto pelo filósofo de *Ser e Tempo*, Michael Inwood nos esclarece um pouco mais sobre a linguagem heideggeriana: “Se quisermos considerar o ser enquanto ser e não meramente como um ente, então precisamos utilizar um vocabulário diferente e por vezes até uma sintaxe diferente. Se quisermos explorar o ‘*Dasein*’ em sua ‘cotidianidade mediana’ [...], temos que evitar o discurso de ‘coisas pensantes’ e ‘coisas extensas’ que encontramos em Descartes. [...] Heidegger precisa, portanto, desenvolver um vocabulário próprio, que evite simplificações da filosofia tradicional e retenha suas conexões com a linguagem cotidiana, e ainda assim, ao contrário desta, nos possibilite falar em termos gerais e conceituais sobre o mundo cotidiano e eventualmente, deve-se esperar, sobre o próprio ser” (INWOOD, 2002, p. 18).

<sup>17</sup> É o próprio Heidegger que nos fala sobre os desafios da analítica existencial e do método fenomenológico por ele proposto: “Uma análise do *Dasein* constitui, portanto, o primeiro desafio no questionamento da questão do ser. Assim, torna-se premente o problema de como se deve alcançar e garantir a via de acesso ao *Dasein*. Negativamente: na construção do *Dasein*, não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma ideia qualquer de ser e realidade por mais ‘evidente’ que seja. Nem se deve impor ao *Dasein* ‘categorias’ delineadas por aquela ideia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se a si mesmo e por si mesmo. [...] Essenciais são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato no *Dasein*. Como referência à constituição fundamental da cotidianidade do *Dasein*, poder-se-á, então, alcançar um esclarecimento preparatório do ser desse ente” (HEIDEGGER, 2002, p. 44). Acerca do método fenomenológico utilizado em *Ser e Tempo*, ele acrescenta: “O modo de tratar a questão é fenomenológico. Isso, porém, não significa que o tratado prescreva ‘um ponto de vista’ ou uma ‘corrente’. Pois, enquanto se compreender a si mesma, a

despeito do constante diálogo que faremos com esse ponto de vista, não cabe aqui explorá-lo em profundidade, devido ao escopo investigativo deste estudo, a saber: a controvérsia do discurso introduzido por Heidegger acerca do caráter metafísico da vontade de poder em Nietzsche. No entanto, seria impossível falar de um discurso isolado sem contextualizá-lo em seus contornos principais, especialmente quando se trata de um filósofo de grande envergadura e de tanta influência na filosofia contemporânea como Heidegger<sup>18</sup>.

Nas obras de Heidegger, a partir do seminal *Ser e Tempo* (doravante ST)<sup>19</sup>, aparecem as terminologias essenciais para o entendimento de sua filosofia: ente (*Seiende*), ser (*Sein*) e *Dasein*, além de outras a eles relacionados e cujo sentido é continuamente retomado em sua produção. No curso da crítica à metafísica – ponto de partida para a inclusão de Nietzsche na tradição das perguntas filosóficas sobre o ente –, recuperaremos a discussão dessa terminologia de ST, considerada central para adentrar no famoso discurso de Heidegger acerca da “metafísica” da vontade de poder. Em linhas gerais, a crítica de Heidegger à metafísica clássica, que nos interessa em particular, introduz uma importante questão para o pensamento filosófico, qual seja: a de que, ao pensar a totalidade do ente enquanto tal, ela teria se esquecido da pergunta pelo ser e, com isto, obstaculizado o encontro do ser humano com a sua essência, com a “verdade do ser”<sup>20</sup>.

A questão do ser é a primeira colocação discutida em ST, com destaque para o caráter não definível da mesma. O ser não é conceituado por ser o mais universal, o mais vazio e obscuro modo da existência. Ele não se confunde com o

---

fenomenologia diz, antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica mas o seu modo, como eles são” (HEIDEGGER, 2002, p. 57).

<sup>18</sup> Acerca das contribuições de Heidegger para a filosofia do século XX e seus atuais desdobramentos, afirma Giacoia Júnior (2010, p. 45): “Se a filosofia do século XX e seus caminhos futuros não podem ser compreendidos sem Heidegger, também não podem sê-lo outras esferas da cultura ocidental, pois as contribuições do filósofo espraiam seus efeitos em domínios tão diversos quanto os da epistemologia, da teoria da ciência, da lógica, da filosofia da linguagem, das ciências da natureza, das ciências humanas, da psicanálise e da estética, poderosamente estimuladas, desafiadas e fecundadas pelos questionamentos de Heidegger”.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**: Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. Daqui por diante ST, seguida do parágrafo correspondente. No caso de citações diretas será acrescido o número da página. Convencionaremos colocar a citação dos trechos das obras consultadas sempre ao final do parágrafo, para maior limpeza e clareza formal do texto.

<sup>20</sup> Cabe aqui pontuar pela interface das duas fases de produção no filósofo para discussão do seu modo de pensar para entendimento dos termos “essência” e “verdade”. Referimo-nos especialmente à “virada” de sua obra da analítica existencial, presente em *Ser e Tempo*, para uma meditação sobre a história da verdade (*aletheia*) do Ser, presente em *Tempo e Ser*. Em ambas, porém, traduz-se o mesmo esforço pela pergunta acerca do sentido do Ser, tendo por intenção uma superação e torção (no sentido de cura, reencontro) da metafísica (INWOOD, 2010; GIACOAIA JÚNIOR, 2010).



ente, uma vez que é o mais evidente por si mesmo. Porém, a despeito de não ser delimitado, é possível buscar o sentido do ser, o que significa um retorno e uma reconstrução ontológica da questão. A busca pelo sentido do ser é a pergunta colocada e enfatizada por Heidegger, justificada pelo longo esquecimento dessa reflexão ao longo da história da filosofia (ST, § 1).

Com isso, afirma-se que o ser é algo que subsiste por seu sentido, mas que permanece incapturável por qualquer conceito ou qualquer outro tipo de aprisionamento que se queira. O ser é autônomo e independente, em seu corrente movimento de retração e oscilação no tempo, por vezes subsumido nele. Isso significa que cabe àquele que se pergunta por um tipo qualificado de existência, o “*Dasein*”, recuperar o sentido que se revela e se retrai temporalmente no que é, no ser, determinando-o fenomenologicamente no curso da história<sup>21</sup>.

Uma vez reforçada a colocação da questão do sentido do ser, Heidegger passa a delinear o que ele chama de sua “estrutura formal” (ST, § 2). Ou seja, o motivo de precisarmos colocar essa interrogação consiste no entendimento de que ela determina o ente como ente, o que ele é (*sein*), já sendo (*seiende*). O ente diz respeito a tudo o que falamos, o que entendemos, interpretamos; é o que é, como nós somos. O ser, por seu turno, está naquilo que é como é, na realidade, no simplesmente dado, no “*Dasein*”. Assim, no ponto de partida da pergunta pelo sentido do ser reside a transparência daquele que se coloca a questão, o que possui a capacidade de questionar, isto é, no ser humano compreendido como “*Dasein*” (ST, § 2).

O primado do questionamento pelo sentido do ser corresponde, principalmente, à dimensão filosofante que interpreta inicialmente quem o interpela, ou seja, o “*Dasein*” em sua historicidade constitutiva capaz de se perguntar pela existência. Esse sentido da ontologia, em sua perspectiva fundamental, isto é, no que ela tem de mais originário e revelador para o ente, precisa ser reintroduzido numa possível “genealogia dos diversos modos possíveis de ser”. A profundidade dessa questão não deve ser construída dedutivamente, como o faz a lógica, tampouco evidenciada pelo determinismo científico da natureza – mesmo que travestido de uma

---

<sup>21</sup> “De um lado, nunca se obteve nem se obtém uma definição do ser. Mas, em compensação, ganha-se sempre uma experiência essencial no seu sentido: a experiência de que o ser sempre se esquia e desvia de todos os desempenhos de apreendê-lo, em qualquer esforço por representá-lo e defini-lo. [...] Por isso, só nos resta encarar de frente o ser no movimento de seu sentido a fim de não perdê-lo de vista e esquecê-lo nas obnubilações do tempo. Os percalços e peripécias do tempo nos proporcionam o horizonte da doação do sentido que se dá, na medida em que se retrai” (LEÃO, 2002, p. 14).

relatividade física que, paradoxalmente, apenas “preserva a imutabilidade das leis” (ST, § 3, p. 37). Para Heidegger, essas maneiras de perguntar encobrem uma ontologia fundamental do ente, inscrita na pergunta pelo sentido do ser<sup>22</sup>.

O privilégio ôntico (o ente enquanto tal)<sup>23</sup> que distingue o “*Dasein*” dos outros entes consiste na possibilidade de ele ser capaz de perguntar pela existência e compreender o ser em si mesmo, como uma condição “pré-ontológica”. Nisso, ele se distingue por, uma vez sendo e estando aí em jogo o seu ser, estabelecer uma relação de ser com o seu ser, de manifestar-se a si mesmo na abertura para ser. A existência, na linguagem de ST, diz respeito ao modo como o “*Dasein*” se comporta desta ou daquela maneira, de uma forma própria de ser ou não ser o mesmo (ST, § 4).

No texto *Retorno aos fundamentos da metafísica* (1949), Heidegger retorna a esse ponto e comenta o conceito de existência como um modo de ser do ente que está voltado para a “abertura do ser”, que o sustenta. A essência do “*Dasein*” consistiria na sua própria existência, que in-siste nessa abertura do Ser.

O nome ‘existência’ é pensado, em ‘Ser e Tempo’, exclusivamente como caracterização do ser do homem. A partir da ‘existência’ corretamente pensada se revela a essência do ‘*Dasein*’, em cuja abertura o ser se revela e oculta, se oferece e subtrai, sem que esta verdade do *Dasein* se esgote ou se deixe identificar como *Dasein* do princípio metafísico: toda objetividade é, enquanto tal, subjetividade. [...] Aquilo que deve ser pensado sob o nome de ‘existência’, quando a palavra é usada no seio do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, do modo mais belo, pela palavra ‘In-sistencia’ (HEIDEGGER, 1979, p. 59).

Segundo Schuback (2002), o significado de existência, na analítica heideggeriana, consiste num conjunto semântico que designa toda a riqueza das relações recíprocas entre “*Dasein*” e ser, entre “*Dasein*” e o mundo habitado por todos

<sup>22</sup> Inwood, no seu *Dicionário Heidegger*, esclarece a distinção entre ontologia tradicional e fundamental, no linguajar próprio de ST: “O empreendimento de ST é não apenas *Ontologie*, mas *Fundamentalontologie* (ST, 13; XXXVI, 196, 201s). [...] Ela é fundamental porque as ontologias regionais e as ciências 1. são ‘modos de ser de *Dasein*’ e pressupõem o acesso pré-ontológico de *Dasein* aos entes (ST, 13), e 2. não apenas pressupõem uma compreensão do ser, mas podem realizar o seu trabalho propriamente sem antes ‘clarificar o sentido do ser’ (ST, 11). [...] A tarefa de Heidegger agora é devolver o homem à sua relação primordial com o ser, não simplesmente analisar o seu ser. A ontologia é suplantada pela HISTÓRIA DO SER [...]. A mudança não é meramente terminológica. O pensamento de Heidegger é agora mais histórico: a resposta à questão ‘o que são os entes?’ não é independente do que os homens fazem, dizem e pensam acerca das respostas que deram e darão a esta mesma questão. O ser aproxima-se diretamente e não mais por meio do *Dasein*. A coincidência do homem com o *Dasein* não está garantida” (INWOOD, 2002, p. 130-132).

<sup>23</sup> “Em consequência, o *Dasein* possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes: o primeiro é um primado ôntico: o *Dasein* é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado ontológico: com base na determinação da existência, o *Dasein* é em si mesma ontológica. [...] O *Dasein* tem, por conseguinte, um terceiro primado que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, o *Dasein* se mostra como ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado” (ST, I, § 4).

os entes. Nesta relação existencial do “ser-no-mundo”, os seres humanos têm condições privilegiadas por se perguntarem o sentido de existirem. Nessa visão, só o ser humano existe e os outros entes são, mas não existem. Dito de outro modo, um carro é, mas não existe; um inseto é, mas não existe; “Deus é, mas não existe”. Por meio da existência humana, Heidegger procura uma abertura para o ser, entrecortando-a pelo “*Da-sein*”, como uma exposição para o que está aí. Na análise do “*Dasein*”, subsiste a própria análise da existência e do ser. A prioridade do “*Dasein*” para a questão do sentido do ser se explica: i – pela dimensão ôntica de um ser determinado em seu ser pela existência; ii – na ontologia fundamental, na qual ele possui uma compreensão do ser e de todos os entes que não possuem o seu modo de ser; iii – na sua constituição ôntico-ontológica (ST, § 4).

Advinda dessa prioridade do “*Dasein*” que pergunta pelo sentido do ser, caberia saber em que circunstâncias mundanas essa questão existencial é colocada, haja vista um aspecto determinante para Heidegger: a finitude do ser humano. Noutras palavras, como se coloca, na analítica existencial, a questão do tempo? De que maneira “ser” e “tempo” permitiriam essa abertura (clareira) do *Dasein* para o ser, na busca por uma existência essencialmente “autêntica” (*eigentlich*)? Para Heidegger, a interpretação do sentido do ser como tal inclui a sua temporalidade, pois somente no tempo há de se dar uma resposta concreta ao sentido do ser. A temporalidade é o sentido do “*Dasein*”, o qual deve ser comprovado na repetição das suas estruturas. O tempo é o ponto de partida a partir do qual o “*Dasein*” compreende e interpreta o ser. Ele é o horizonte dessa compreensão, portanto, funciona como um critério ontológico e ôntico para a distinção do ente. Segundo Heidegger:

A tarefa ontológica fundamental de uma interpretação originária do sentido do ser como tal inclui, portanto, a elaboração de uma temporalidade do ser. É na exposição da problemática temporalidade que se há de dar uma resposta correta à questão do sentido do ser (ST, § 5, p. 47).

Para que o tempo seja concebido como horizonte de compreensão e de interpretação do ser, Heidegger adverte que se torna necessária uma “explicação originária do tempo”, distinguindo-a do sentido vulgar que fora consolidado pela metafísica clássica, “desde Aristóteles até depois de Bergson”<sup>24</sup>. No horizonte da

<sup>24</sup> No âmbito da transição das duas partes de ST, da cotidianidade à temporalidade, Seibt (2008, p. 507) nos esclarece que Heidegger pretende se contrapor à concepção lógica do tempo da metafísica clássica, na qual “[...] o tempo é objetivado, medido, quantificado, tornado ‘presença constante’, enquanto a temporalidade é o fenômeno originário que torna possível falar em tempo, ou seja, o tempo no sentido vulgar é um fenômeno derivado. Inclusive os conceitos de passado, presente e futuro são oriundos da compreensão imprópria do tempo. A temporalidade não pode ser abordada

ontologia do ser, o conceito e a compreensão do tempo enraízam-se, derivam e brotam da temporalidade. O “temporal” se refere ao “sendo e estando cada vez mais no tempo”, em que o tempo serve de critério para distinguir os modos de ser, e não como um determinante irreversível. A tarefa da ontologia fundamental acerca de uma investigação originária sobre o sentido do ser incluiria, nesses termos, a “elaboração da temporalidade do ser” (ST, § 5, p. 46-47).

Diferentemente da noção da temporalidade vista como uma possibilidade de distinguir os “modos de ser”, a metafísica clássica, ocupada e preocupada com as questões do ente, esqueceu-se de perguntar pelo tempo, ora restringindo-o ao entendimento lógico, linear e autorreferencial, eternizando-o ou incondicionando-o<sup>25</sup>.

Para a recuperação histórica da questão do ser na metafísica clássica, Heidegger afirma que é necessário abalar sua “estrutura petrificada” e remover os seus entulhos. Ele denomina a isso uma “destruição”, um extrair das estruturas da antiga ontologia. Essa destruição não significa erradicar a metafísica num sentido negativo, mas definir e circunscrever os seus limites. Tal “destruição” não corresponde a um sepultamento do passado, mas a uma reconstrução de perspectivas, das “camadas” que envolvem e estruturam aquilo que é seu objeto de investigação. Isso porque as respostas da metafísica clássica para a questão do ser ficaram circunscritas ao ente “por ele mesmo”. A busca pela iluminação do ente pelo ser, a luz por detrás dos “entes que se dizem de si mesmos – sejam eles denominados por ideia, substância, cogito ou subjetividade – ficou de fora das investigações da história da filosofia, foi “esquecida”. A “clareira” para a superação dessa metafísica seria a adequada articulação do ser ao tempo no âmbito da pergunta pelo seu sentido interrogada pelo “*Dasein*”.

De acordo com a tendência positiva da destruição, deve-se perguntar de saída se, e até que ponto, no curso da história da ontologia, a interpretação do ser está tematicamente articulada com o fenômeno do tempo e se, e até onde, a problemática da temporalidade, aqui necessária, foi e podia ter sido elaborada em princípio. [...]. Em última instância, são justamente os fenômenos da temporalidade a serem explicitados na presente analítica que

---

como se fosse um ente disponível e apreensível, mas ela é a condição originária que possibilita pensar o tempo, inclusive de modo objetivado”.

<sup>25</sup> O único dessa tradição que deu um passo fora desse caminho, para Heidegger, foi Kant, uma vez que ele se propôs a investigar os fenômenos físicos, inscritos no tempo. Porém, duas coisas o impediram de seguir adiante na “determinação transcendental do tempo”: i – a falta da questão do ser; ii – a ausência de uma ontologia do “*Dasein*”. A questão do ser só receberá uma pertinência após uma “destruição da tradição ontológica”, a partir da qual o sentido do ser se tornará “incontornável”, diz o filósofo (ST, § 6).

constituem os juízos mais secretos da razão universal, cuja análise foi apresentada por Kant como o 'ofício dos filósofos' (ST, § 6, p. 52).

Na leitura de Seibt (2008, 2010), a relevância da temporalidade para a pergunta pelo sentido do ser começa com a problematização da “cotidianidade” na primeira parte de ST, em que o “*Dasein*” se perde e se confunde no “impessoal”, no “impróprio”. Por conseguinte, a segunda parte se volta para uma compreensão libertária do “poder-ser” segundo sua temporalidade, para se chegar a um modo “próprio” do ser. Nisso, Heidegger questiona: “Haverá um caminho que conduza ao tempo originário para o sentido do ser? Será que o próprio tempo se revela como horizonte do ser?” (ST, § 83, p. 252).

Ao reinserir na metafísica a pergunta pelo ser segundo a sua temporalidade, Heidegger investiga se é possível pensar o tempo além da objetificação e da presentificação. Noutras palavras, interessa-lhe compreender como seria possível sair desse estado e encaminhar-se à autenticidade, ao que é próprio (*Eigentlichkeit*) do ser do ente. A colocação adequada da questão pelo sentido do ser encaminhada pela sua temporalidade seria necessária para: i – repensar o nosso modo de compreensão; ii – desconstruir o modo de ser do ente que pergunta pelo ser, enquanto aquele que compreende previamente o ser; iii – a partir do “*Dasein*”, instaurar um sentido, uma “abertura”, uma “clareira”, visto que ele “já é sempre no mundo”, como uma condição “fática” (cotidianidade), uma vez que nele encontra-se decaído e encoberto o ser a ser revelado (SEIBT, 2010)<sup>26</sup>.

Mas por que essa tendência do “*Dasein*” em decair? Para fugir do “nada”, diz Heidegger. Como sair desse estado e encaminhar o “*Dasein*” para a autenticidade? Pela angústia, reafirma, pois ela lhe revela a finitude (ser-para-a-morte), apontando-lhe a constituição originária enquanto “ser-no-mundo”. Assim, “aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’”. [...] A angústia se angustia com o mundo como tal”. Diante do “nada”, o ente descobre a sua total insignificância intramundana. Diante do abismo da finitude de si mesmo, o

---

<sup>26</sup> “Na cotidianidade, portanto, o *Dasein* está decaído e encoberto para si mesmo na sua constituição essencial como ser-no-mundo. Nas ocupações e preocupações o *Dasein* se perde de si mesmo e nem percebe que cai e foge. Esse encobrimento é garantido no falatório, na curiosidade e na ambiguidade (§ 25 a 27). [...] É preciso mostrar que na cotidianidade mantém-se encoberto esse fato originário do *Dasein* ser esse des-cobridor, de ser a condição de possibilidade do mundo. Essa transparência liberta a verdade, a liberdade, a finitude, a temporalidade e a historicidade do *Dasein*” (SEIBT, 2010, p. 251).

medo faz o “*Dasein*” recuar, refugiando-se na cotidianidade “imprópria” das ocupações do ente (ST, § 40, p. 250).

Ora, mas é justamente nesse “nada” que se encontra o ser velado por um “véu” que é preciso identificar, para dali ressurgirem novas possibilidades ao “poder-ser” no mundo, outros modos de existir temporalmente. A angústia “suspende” o “*Dasein*”, diz Heidegger (1983), porque ela “põe em fuga o ente em sua totalidade”. Na resposta à questão “o que é metafísica?”, ele complementa que esse “nada” não é nem um objeto, nem um ente, nem acontece para si mesmo. “O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o *Dasein* humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originalmente à essência mesma (do ser)”. Portanto, ser e nada se pertencem, o ser é finito na sua manifestação do ente e somente se manifesta na “transcendência” do “*Dasein*” suspenso no interior mesmo do nada (idem, p. 41-43).

É desse contexto que emerge a radical diferença entre o modo de perguntar da metafísica clássica para a metafísica segundo a analítica existencial, que, por sua vez, residiria igualmente na forma com que ambas concebem o sentido do nada. Enquanto a tradição abordou o nada como um “não ente”, pura indeterminação e oposto ao ente, a ontologia fundamental compreende-o enquanto ser pertencente ao ente, como condição originária que tanto se abre ao ser como coloca em questão o próprio ser. Portanto, a questão da “verdade do ser” permaneceu velada para a metafísica clássica, “de Anaximandro a Nietzsche”, pois ela não se colocou essa questão e não problematizou o pensamento do ente enquanto representação.<sup>27</sup>

Os enunciados da metafísica se desenvolvem de maneira estranha, desde o começo até a sua plenitude, numa troca geral do ente pelo ser. Esta troca, sem dúvida, deve ser pensada como acontecimento e não como engano. Ela, de maneira alguma, tem suas razões numa simples negligência do pensamento ou numa exatidão no dizer. Em consequência desta geral troca, representação atinge o auge da confusão quando se afirma que a metafísica realmente põe a questão do ser (id., p. 57).

No desenvolvimento da questão sobre a “verdade do ser”, no âmbito da temporalidade do “*Dasein*”, estaria a “superação da metafísica” proposta por

<sup>27</sup> Para Blanc (2010, p. 101), na história da metafísica clássica, é possível identificar quatro conjuntos de problemas que se polarizam em teses acerca do ser, quais sejam: “a tese medieval, de origem aristotélica, da distinção entre a essência e a existência como constituintes ontológicos do ente; a tese moderna da distinção entre a natureza e o espírito como domínios ou modificações principais do ser; a tese kantiana acerca do ser, não como um predicado real, mas como uma posição absoluta, a qual já anuncia uma certa compreensão da diferença ontológica; e, por ultimo, a tese lógica acerca do caráter veritativo do ser, que estatui que todo o ente, qualquer que seja o modo de ser, se deixa abordar pela cópula do juízo”.

Heidegger. Isso porque “ser” não é outra coisa senão tempo, na medida em que o mesmo é um “pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento do ser e assim o próprio ser” (id., p. 60). Uma vez redescoberto o tempo, o “*Dasein*” volta-se para si e pensa o próprio tempo, para só então poder corrigir-se ante sua alienação, inautenticidade. Nesse movimento, descobre que o sentido do ser é o próprio tempo. Mais ainda: esse sentido do ser não é algo imutável ou atemporal, mas um acontecimento que revela o “ser-no-mundo” do “*Dasein*” como cuidado “faticamente”. Esse cuidado pode, porém, revelar-se de modo impróprio (distraindo e absorvido pelo mundo nas ocupações e preocupações) ou próprio, por meio da angústia em que o “*Dasein*” percebe o abismo que é, chamado pela consciência de volta ao ser de possibilidades, “nu e sem lar, e de ter sobre si a carga de sua própria existência, do seu próprio ser” (SEIBT, 2010, p. 253).

Mundo vale aqui como um horizonte de sentido, uma clareira onde as coisas acontecem e são compreendidas temporalmente pelo “*Dasein*”. Essa temporalidade possui algumas estruturas que possibilitam a existência do “*Dasein*”, seja de maneira própria ou imprópria. São elas: a compreensão, cujo enraizamento estaria no futuro e que pode se revelar como um “estar à espera” (impróprio) ou um “antecipar-se” do ser (próprio); a disposição afetiva, inscrita no passado e que se manifestaria numa presentificação imprópria – sob a forma do esquecimento e do medo – ou na angústia que torna possível o poder-ser no “instante” (um presente recolhido da dispersão); a decaída, fincada no presente, na forma do “instante” próprio ou na presentificação (imprópria). A compreensão, a disposição afetiva e a decaída articulam-se no discurso, o qual possibilita a abertura do “*Dasein*” (SEIBT, 2010).

Dessa forma, a superação da metafísica, pela analítica existencial, pretende transcender “o cálculo do ente” em direção a um “pensamento do ser”, numa dinâmica temporal que visa ao resgate singular da existência do “*Dasein*”. Na base dessa crítica está a problematização da visão tradicional do tempo, visto que sua pretensa linearidade e objetivação obstrui a fluidez do ser e, conseqüentemente, o seu escape pela abertura do “*Dasein*”. No texto sobre a metafísica a partir de seus fundamentos (1949), Heidegger recoloca mais uma vez a questão que o instigou: “O que permanece mais enigmático, o fato de que o ente é ou o fato de que o ser é?”. Ele apostou no tempo como uma possibilidade para um pensar mais maduro sobre ela, claramente em favor da segunda opção.

No curso da nossa investigação, urge aproveitarmos esse fluxo para nos perguntarmos de que forma a noção de vontade de poder em Nietzsche se encaixaria nesse modo de perguntar restritivo, calculador e logicamente veritativo da metafísica clássica, na visão de Heidegger.

### 1.1 A “metafísica” da vontade de poder de Nietzsche segundo Heidegger

No tópico anterior, exploramos as noções de ente, ser e *Dasein* na crítica de Heidegger ao modo de perguntar da metafísica clássica. A analítica existencial heideggeriana objeta a tradição metafísica que, na sua pergunta pelo ser do ente, hipertrofiou sua atenção sobre o ente e esqueceu-se do ser. Essa restrição ocasionou sérias repercussões na busca por um sentido “autêntico” da existência, especialmente com o advento da modernidade. Na esteira disso, ele afirma que toda a tradição do pensar filosófico, na verdade, obstruiu a abertura do *Dasein* em direção ao ser, sendo necessária uma “destruição” e superação da metafísica, a partir de seus fundamentos (HEIDEGGER, 1979, 2002, 2005).

Nesse contexto interpretativo, resta-nos perguntar por que o pensamento de Nietzsche, que sempre fora explicitamente crítico à metafísica clássica, permaneceria inscrito nessa história de pergunta sobre o ente e, além disso, realizado o “perfeito acabamento” acerca da pergunta sobre o ser, na interpretação de Heidegger. Com isso, adentramos propriamente no objeto da nossa controvérsia, qual seja, se a noção de vontade de poder em Nietzsche pressupõe o modo de perguntar da metafísica clássica, como afirma Heidegger, ou se (como querem muitos opositores da interpretação heideggeriana) sugere uma perspectiva antimetafísica, e mais ainda: se sugere, como ela configurar-se-ia.

No contexto de produção das obras Nietzsche, Heidegger afirma que o nome “Nietzsche” fora usado “como título para a coisa do seu pensamento”, para com ele se confrontar (N, I, 3)<sup>28</sup>. Dessa forma, ele se abstrai da biografia, das distintas fases de pensamento e da polêmica sobre a legitimidade dos escritos de Nietzsche à época. Para os comentadores de Heidegger, como Otto Pöggeler, Heidegger teria

---

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 1. De agora em diante, citado como N, seguido do volume I ou II, conforme o caso, e da página. Para manter melhor limpeza do texto, todas as referências serão citadas ao final do parágrafo.



usado o nome de “Nietzsche” como título para a “decisão sobre a questão do ser”, ou seja, reinterpretando-o dentro de seus interesses filosóficos<sup>29</sup>. No segundo volume da obra *Nietzsche*, Heidegger adverte:

No texto que segue, trabalharemos de maneira entrelaçada apresentação e interpretação, de modo a não ficar claro por toda parte imediatamente aquilo que é deduzido das palavras de Nietzsche e aquilo que é acrescentado a elas. A única coisa necessária a toda interpretação não certamente deduzir a coisa mesma. Ao contrário, sem insistir nisso, toda interpretação também precisa contribuir discretamente com algo a partir da sua questão. Essa contribuição é aquilo que, medido a partir do que o leigo toma sem interpretação pelo conteúdo do texto, é necessariamente censurado como um imiscuir-se no interpretado e como um ato arbitrário (N II, 199).

A despeito de o próprio Heidegger nos alertar acerca da tendência arbitrária do texto interpretativo, na qual sua visão se insere, não resta dúvida de que, ao utilizar o conteúdo da obra de Nietzsche, sem os devidos reparos críticos e filológicos, a sua visão amplia o alvo das controvérsias. Acerca disso, resta-nos perguntar em que medida há, e se é possível, a abstração completa da pessoa de sua obra, ou se, assim, não incorreríamos numa problemática isenção ou “pureza” de intenções. Noutras palavras, questionamos se Heidegger, com o maneirismo<sup>30</sup> interpretativo que lhe é peculiar, não teria, direta ou indiretamente, aproximado inapropriadamente a sua interpretação a uma leitura unívoca da obra de Nietzsche – tendo com isso acentuado as controvérsias sobre o seu pensamento.

Essa questão merece ser mais bem explorada no curso desta monografia, especialmente pela relevância da polêmica em torno do assim chamado caráter perspectivista da vontade de poder, para o qual pretendemos direcionar nossa

<sup>29</sup> “Desse modo, qualquer tentativa para tornar visível o curso dos pensamentos de Nietzsche na sua unicidade encontra-se ainda as maiores dificuldades. Para aquele que buscar seguir a difícil tentativa de interpretação de Heidegger, acrescenta-se ainda a dificuldade suplementar de que o próprio Heidegger se encontra ‘a caminho’, que os seminários e ensaios sobre Nietzsche não podem ser colocados no mesmo plano e assim contextualizados. [...] Mas a confrontação de Heidegger com Nietzsche decorre, por fim, a partir da experiência de que precisamente a vontade e o seu querer criar, como ela na modernidade alcançou a dominação, impedem uma experiência da verdade do ser e, por conseguinte, dissimulam o ser aberto para o essencial, para o divino. A confrontação com Nietzsche, como decisão sobre a resolução da questão do ser, também é uma decisão sobre o pensamento de Heidegger, uma via sobre a qual Heidegger irá remir de determinados pressupostos, que definem o seu pensamento” (PÖGGELER, 2001, p. 109).

<sup>30</sup> É o próprio Stein (2011, p. 101), importante estudioso de Heidegger, quem nos esclarece o termo: “Um instrumento que, certamente, deve ser acionado para sairmos dessa espécie de passividade repetitiva na interpretação de Heidegger é o exame das relações possíveis entre discurso e profundidade no pensador. O caminho que iremos percorrer na nossa investigação refere-se àquilo que poderíamos chamar de maneirismo heideggeriano, que vem constantemente ligado a certos processos de inversão que simulam profundidade. Nada melhor para tanto do que ler certos textos heideggerianos e observá-los em sua dinâmica a partir dos processos de inversão”.

pesquisa. Antes, porém, cabe explicitarmos a visão particular de Heidegger sobre Nietzsche.

Como fio condutor dessa seção, partiremos da seguinte questão norteadora: de que forma Heidegger interpreta o caráter metafísico da vontade de poder em Nietzsche ao partir de um certo modo de perguntar da metafísica clássica, restrita ao ente no esquecimento da pergunta pelo ser? Nosso argumento, mais precisamente, é este: na interpretação heideggeriana da vontade de poder, o caráter metafísico se manifesta na medida em que o devir nietzschiano assume incondicionalmente o primado do ser enquanto uma vontade de poder “instauradora de valores” – e com a “inversão do platonismo” – consumir-se-ia a “ausência de sentido” do ser e o perfeito “acabamento da metafísica” (N, II, p. 12-15).

Heidegger interpreta a vontade de poder como “o caráter fundamental do ser”, que assume o papel de instância “valorativa”. Ele articula sistemicamente o que considera as cinco principais “expressões” dessa suposta metafísica nietzschiana: vontade de poder; eterno retorno do mesmo; niilismo; além-do-homem; e justiça. A noção de “além-do-homem” aparece como um certo requisito de decisão sobre a humanidade e uma exacerbação do conceito de subjetividade moderna, na qual se encerraria a metafísica clássica por meio da “inversão do platonismo”. Obviamente, foge aos objetivos deste estudo o aprofundamento de cada um desses conceitos pontuados por Heidegger. Concentrar-nos-emos em debater aquilo que é tido como a “essência” do pensamento de Nietzsche, a vontade de poder, “o ente enquanto tal” ou “*essentia*” do ente<sup>31</sup>.

Isso posto, defenderemos a seguir que na visão metafísica da vontade de poder, pensada por Heidegger, subsistem dois pressupostos principais que subjazem ao caráter incondicionado da vontade de poder, quais sejam: i – a concepção essencializante de poder enquanto um apoderamento autorreferente, um poder que se apropria de si mesmo, isto é, da própria vontade em vista de uma “superpotencialização”, “autoconservação” e “elevação da vontade de poder” como

---

<sup>31</sup> “A vontade de poder, o ‘niilismo’, ‘o eterno retorno do mesmo’, ‘o além do homem’ e a ‘justiça’ são as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche. A ‘vontade de poder’ mostra-se como a expressão do ente enquanto tal, para a *essentia* do ente. Niilismo é o nome para a história da verdade do ente determinado. ‘Eterno retorno do mesmo’ designa o modo como o ente na totalidade é, a *existentia* do ente. O ‘além-do-homem’ aponta para aquela humanidade que é requisitada por essa totalidade. ‘Justiça’ é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder. Cada uma dessas expressões fundamentais denomina ao mesmo tempo aquilo que as outras dizem. É somente quando o que é dito por elas também é cada vez mais co-pensado que se exaure o poder nomeador de cada uma dessas expressões fundamentais” (N, II, p. 197).

“instauradora de valores”; ii – a verdade sobre o ente como um “valor necessário”, uma “condição de conservação” e uma “equiparação do representar à coisa”<sup>32</sup>.

No intuito de deixarmos mais claras essas estruturas conceituais subjacentes à argumentação heideggeriana, nossa discussão assumirá os seguintes movimentos: i – a unidade conceitual “vontade de poder” é condição que possibilita a instauração “transvalorativa de todos os valores”; ii – nesse movimento, produz-se uma história da verdade (niilismo) que se revela como a “justiça” na vontade de poder (“legisladora de si mesma”); iii – a subjetividade incondicionada da vontade de poder, desdobrada em “mais-poder”, requisita da humanidade uma decisão para o “domínio sobre a terra”, modo pelo qual se manifestaria o “além-do-homem” (N, II, p. 200-238).

Na ótica de Heidegger, o entendimento da vontade de poder como “essência do próprio poder” é necessário para a “superpotencialização do poder”, em que a vontade não seria algo fora do poder, mas “o comando para o exercício de mais poder”. Com isso, o ser permaneceria impensado, esquecido, mitigado e “presa da incompreensão”. Nisso, “pensar o ser, a entidade do ente, enquanto vontade de poder significa: conceber o ser como liberação do poder em sua essência, de tal modo que o poder, vigorando incondicionalmente, estabelece o ente como o objetivamente efetivo no primado exclusivo contra o ser e faz com que o ser caia no esquecimento” (N, II, p. 3).

A “unidade interna” entre a vontade de poder e o eterno retorno do mesmo<sup>33</sup> garantiria, nessa visão, a permanente presença do devir como um requisito para a “superpotencialização” do poder, como essência da vontade de poder. Essas expressões seriam as “determinações fundamentais do ente na totalidade” (eterno retorno do mesmo) e ente “enquanto tal” (vontade de poder), determinações que amparam aquilo que Heidegger denomina “o-que-ser” (quididade) e “do-que-ser”

---

<sup>32</sup> “Metafísica é a verdade do ente enquanto tal na totalidade. A metafísica da subjetividade incondicionada e consumada pensa, sem que o diga, a essência de si mesma, a saber, a essência da verdade, enquanto justiça. De acordo com esse fato, a verdade do ente enquanto tal na totalidade é uma verdade sobre o ente; e isso certamente de um tal modo que, a partir do caráter fundamental do ente, a sua própria essência é decidida pela vontade de poder enquanto figura mais elevada” (N, II, p. 252). A essência una da metafísica da vontade de poder é assim descrita por Heidegger: “A entidade (o que o ente é enquanto tal), a totalidade do ente (o fato e o modo como o ente é na totalidade) e, em seguida, o modo essencial da verdade, a história da verdade, e, por fim, a humanidade transposta para a sua guarda circunscrevem o elemento quádruplo, no qual se desdobra e se retorna sempre uma vez mais a essência una da metafísica” (N, II, p. 196).

<sup>33</sup> “Ser e devir só se inserem aparentemente em uma contradição porque o caráter do devir da vontade de poder é, em sua essência mais íntima, eterno retorno do mesmo, e, com isso, a constante dotação de consistência que é desprovida de consistência” (N, II, p. 218).

(quodidade)<sup>34</sup>. Assim colocados, a vontade de poder, como “o-que-é”, e o eterno retorno do mesmo, como “o fato-de-que-é”, diluir-se-iam na ausência de questionamentos da entidade, esvaziando, ambos, o sentido do ser. Tal esvaziamento é “vício de forma” da teoria de Nietzsche: ele seria necessário para manter o poder tenaz e permanentemente revigorado no devir.

É nisso que consistiria a “inversão do platonismo”<sup>35</sup> supostamente realizada por Nietzsche, na visão de Heidegger, uma vez que ele teria transposto o devir para o interior do “vivente” corporificado, em substituição à “ideia” platônica e ao conjunto de valores supremos da metafísica clássica (N, II, p. 7-11).

Na interpretação heideggeriana da vontade de poder, para que o poder se essencialize<sup>36</sup>, ele precisa igualmente se impor como subjetividade “instauradora de valores”, colocando em xeque a “validade” das verdades e os valores supremos até então, submetendo-os à “transvaloração de todos os valores”. Na elevação da vontade de poder como uma subjetividade incondicionada, ela assume a sua própria “autolegislação” e “justificação”, instituindo uma nova verdade como “justiça”. Quais seriam, então, as condições em que a vontade de poder estabelece para o apoderamento de sua essência de poder? Responde Heidegger: “pontos de vista” que se transformariam em “pontuações” de um ver peculiar, no qual, como um “título esmaecido”, conservaria a essência do poder (N, II, p. 203-204).

A vontade de poder, portanto, estabeleceria “visões prévias e transversais”, ou “perspectivistas”, como meras condições de sobre-elevação “potencializante-calculadora” dessa “suposta” metafísica. Nesse viés, vejamos como Heidegger trata

<sup>34</sup> Quididade aparece no dicionário de Lalande (1999, p. 905) como: “O que corresponde à questão *quid sit*, por oposição à questão *na sit*: a essência, enquanto distinta de existência. Exprime-se na definição. A palavra é tomada por S. Tomás de Aquino como sinônimo de forma, de essência, de natureza, etc.”. Quodidade, por sua vez, é descrito como: “Conjunto de unidades naturais da mesma espécie; número cardeal. Característica que constitui tal conjunto” (LALANDE, 1999, p. 905).

<sup>35</sup> “Nietzsche, que inverte o platonismo, transpõe o devir para o interior do vivente enquanto caos ‘corporificador’. Essa supressão da oposição entre ser e devir por meio de sua inversão constitui a consumação propriamente dita. Pois agora não há mais nenhuma saída nem para a superação, nem para a fusão mais apropriada. Isso se torna manifesto pelo fato do ‘devir’ pretender assumir o primado ante o ser, apesar de o predomínio do devir não levar a termo senão a confirmação extrema do poder inabalado do ser no sentido da transformação do apresentar-se em algo constante (asseguramento); pois a interpretação do ente e de sua entidade como devir torna o devir constante como presença incondicionada” (N, II, p. 11).

<sup>36</sup> “A vontade de poder não aspira ao poder, mas já se essencializa e só se essencializa na região do poder [...] vontade de poder não significa outra coisa senão poder para o poder [...] poder para o poder significa antes: apoderamento para a superpotencialização. Somente o poder para o poder assim compreendido toca a essência plena do poder. Nessa essência do poder, a essência da vontade permanece vinculada no comando” (N, II, p. 202-203).

o conceito de perspectivismo, cuja análise será feita posteriormente, no capítulo seguinte:

Enquanto apoderamento para a superpotencialização, a vontade de poder é marcada por uma visão prévia e transversal – Nietzsche diz: “perspectivística”. A questão é que a perspectiva nunca permanece mero campo de transpassamento pela visão, no qual algo é visualizado. Ao contrário, o visualizar que atravessa com o olhar visa às ‘condições de conservação-elevação’. Como condições, são pontos de vista estabelecidos em um tal ‘ver’ são de um tal modo que precisamos contar com base neles e com eles. Eles possuem a forma de números, medidas, isto é, valores. [...] Dessa forma, na medida em que se essencializa como vontade de poder, todo ente é “perspectivístico”. É o “perspectivismo” (isto é, a constituição do ente enquanto instaurador de pontos de vista, enquanto um ver calculador) ‘que possibilita a todo centro de força...’ [...] Segundo a sua essência mais íntima, a vontade de poder é um contar perspectivístico com as condições de sua possibilidade. Condições que ela mesma estabelece enquanto tais. A vontade de poder é, em si, instauradora de valores (N, II, p. 204-206).

Nessa versão, uma vez consumada incondicionalmente como “instauradora de valores”, a vontade de poder assumiria o comando legislativo para promover o “niilismo extremo”, ou seja, o banimento de todos os valores até então (“morte de Deus”), juntamente com todo o espaço “suprassensível” a ele pertinente. Sob uma aparente negação, esse niilismo nada mais seria do que um “princípio de avaliação”, ou seja: vontade de poder. Uma vez instituído um “campo livre” de todos os valores, o “ente na totalidade permanece” e, com ele, a “necessidade de erigir uma nova verdade”. “A instauração de novos valores anuncia-se” e, com ela, um estágio intermediário da história atual, em que a “desvalorização é a revolução de valores até aqui”. A metafísica da vontade de poder confere a “essa” vida (ou ser), e não a uma vida transcendente, o seu peso único (N, II, p. 207-220).

Eis o ponto em que a metafísica da vontade de poder requisitaria uma “decisão” da humanidade, para Heidegger. Ou seja: uma vez que todos os valores supremos estariam banidos, caberia uma decisão fundamental da humanidade para o completo domínio sobre a terra pela vontade de poder. Com isso, o ser humano, influenciado pelo platonismo, pelo primado da razão iluminista e da subjetividade moderna, precisaria declinar em favor da subjetividade incondicionada da vontade de poder. A humanidade, nesses termos, pediria um “além-do-homem” em que o “além” seria não apenas uma negação, mas um “depois” do ser humano<sup>37</sup>. No universo

<sup>37</sup> Sobre o niilismo como história da verdade e a decisão que ela requer, Pöggeler (2001, p. 124) comenta: “Esta história da verdade é sempre concretizada por uma determinada humanidade. Para Nietzsche, o homem que apresenta a decisão sobre esta história é o além-do-homem. Este além-

dominado pela metafísica vontade de poder, “é somente na animalidade que determina o homem como um ente que verdadeiramente é. A razão só é uma razão viva enquanto uma razão corporificante” (N, II, p. 222-223).

Ora, se a “transvaloração de todos os valores” pela “instância calculadora” da vontade de poder significa não apenas a negação da verdade dos valores supremos, mas a imposição incondicionada de uma certa “verdade”, suportada pela irracionalidade e animalidade do “corpo” (vital e espiritual) humano, o que seria essa verdade da vontade de poder? “A verdade como asseguramento da consistência do poder está essencialmente ligada à arte enquanto elevação de poder”, diz Heidegger. A verdade também seria pensada como forma de “justiça”, como “modo supremo da vontade de poder”, pois “na metafísica da subjetividade incondicionada e consumada da vontade de poder”, a verdade se essencializaria como poder. A verdade da vontade de poder transpareceria na “mais elevada representante da vida” (N, II, p. 242-247; 249).

Sobre a verdade metafísica da vontade de poder, interpretada por Heidegger, Pöggeler (2001, p. 117-118) nos esclarece:

Levanta-se a questão de saber como é que, de todo, Nietzsche pensa a verdade sobre o ente. Nietzsche pensa o veredicto na verdade, mas aquele é para ele, como para Platão, ‘o verdadeiro’, o ente consistente, como ele é somente para o conhecimento refletido. Ao conhecimento da verdade, contudo, Nietzsche opõe a arte como um outro modo de concretizar a abertura do ente e, por conseguinte, a verdade num sentido mais amplo. Arte e conhecimento são dois modos como a vontade de poder, enquanto ser do ente, é a verdade sobre o ente. [...] Na inversão do platonismo, a discrepância afortunada entre verdade e arte torna-se uma inspiração de terror.

Como se percebe, na interpretação da vontade de poder, por Heidegger, o entrelaçamento das cinco “expressões” metafísicas ocorreriam para sustentar o poder “essencializante” da vontade de poder. Uma vez tonificada como instância calculadora, a vontade de poder seria a única verdade incondicionada do “ente na totalidade” e “enquanto tal”. Na inversão do platonismo, consumir-se-ia o fim da razão e, em seu lugar, coloca-se o primado da versão “animalitas” do humano. Nessa desumanização do ser humano, subsiste uma subjetividade “além-do-homem”, submetida à incondicionalidade metafísica da vontade de poder. Essa verdade passa, em virtude do seu constante recurso à arte (às suas mediações), a assumir o erro, a

---

do-homem supera o homem até agora existente, que como ‘animal *rationale*’ tinha uma essência *rationalis*, no pensamento como ‘razão’”.

aparência e o engano como verdades “valiosas”, motivo pelo qual a própria arte seria concebida como “para além” da querela que envolve o postulado de um “mundo verdadeiro” (N, II, p. 242-47).

Numa espécie de hermenêutica circular da vontade de poder, Heidegger conseguiu a proeza de sistematizar a irreverência e o caráter reconhecidamente “assistemático” da obra de Nietzsche. Tal como um pastor a cuidar de “rebanhos rebeldes”, Heidegger cerceou as muitas perspectivas do pensamento de Nietzsche. Tenha ele usado, ou não, o nome “Nietzsche” como escudo para prevalecer sua própria filosofia, o fato é que essa visão foi determinante para o posterior desenvolvimento de estudos sobre Nietzsche. Uma vez colocada a posição de Heidegger sobre Nietzsche, no próximo capítulo discorreremos sobre os reveses desse debate.

## 2 A ANTIMETAFÍSICA DA VONTADE DE PODER EM NIETZSCHE: O “JOGO DE FORÇAS” COMO PERSPECTIVA METAFORICAMENTE FUNDADA

No capítulo anterior, reconstruímos, em linhas gerais, a crítica de Heidegger à metafísica clássica no âmbito da assim chamada analítica da existência de *Ser e Tempo*. Vimos que a principal objeção heideggeriana incide sobre os limites acerca do modo de perguntar da metafísica, que permanece restrita ao ente e relega o ser ao esquecimento. A noção de ser no tempo em sua filosofia figura como uma saída ontológica para o resgate de uma nova dimensão do tempo, em contraposição à sua (tradicional) linearidade lógica, vislumbrando aí, pode-se dizer, uma existência “própria”, autêntica – cuja abertura culmina em sua conhecida concepção do *Dasein* (aquele que pergunta pelo sentido do ser).

Uma vez contextualizadas as linhas gerais da crítica heideggeriana à metafísica clássica, inquirimos, em seguida, por que ele considera Nietzsche como o “último metafísico” e por que sua concepção de “vontade de poder” encerrava uma posição derradeira sobre o ser, sobre sua verdade. Revisitamos a interpretação heideggeriana de Nietzsche acerca de uma suposta “metafísica da vontade de poder”, vista como “o caráter fundamental do ser”, que assume o papel de instância “valorativa” e “legisladora de si mesma”. Essa situação requereria uma “decisão” do ser humano para o domínio sobre a terra, por meio do conceito de “além-do-homem”. Nisso, sobressaem dois pressupostos principais que subjazem ao caráter incondicionado da vontade de poder, na interpretação de Heidegger, quais sejam: i – a concepção “essencializante” de poder enquanto um apoderamento autorreferente; ii – a verdade sobre o ente como um “valor necessário”, uma “condição de conservação” e uma “equiparação do representar à coisa”.

A partir dessas coordenadas, o presente capítulo recupera os reveses desse famoso discurso metafísico acerca da vontade de poder, com retorno à questão central deste trabalho, a saber: o contexto em que a vontade de poder aparece na filosofia de Nietzsche pressupõe o modo de perguntar metafísico, como afirma Heidegger, ou sugere um perspectivismo que se desdobra justamente no seu oposto, por assim dizer, numa antimetáfísica? Como posto, o argumento central deste estudo é o de que, no contexto em que a vontade de poder surge na filosofia de Nietzsche, o seu caráter antimetafísico permeia o viés perspectivista do seu pensamento. Neste ponto da investigação, desdobraremos esse argumento em dois fios condutores



relacionados, os quais serão discutidos ao longo do texto, a saber: i – a vontade de poder como um “jogo de forças” recompõe o componente imanente e relacional que a caracteriza; ii – o perspectivismo da vontade de poder se delineia pelo caráter estético de sua exposição, em contraposição ao sentido teórico, e isso é feito notadamente pelo recurso de Nietzsche, ao apresentar seu “conceito fundamental” a certas estratégias oriundas da tradição artística, o que caracteriza, de modo inovador, sua peculiar “linguagem”.

A sustentação do caráter antimetafísico da vontade de poder enquanto condição de configuração do perspectivismo em Nietzsche dar-se-á no presente capítulo em dois movimentos, que, por sua vez, contrapõem-se aos dois pressupostos que subjazem à argumentação de Heidegger, anteriormente mencionados.

Em primeiro lugar, pretendemos analisar a consistência da concepção metafísica “essencializante” e “autorreferente” da vontade de poder antevista por Heidegger, contrapondo-a com a interpretação da vontade de poder como uma “multiplicidade de forças em combate”, por W. Müller-Lauter (1997, 2009). Isso porque, ao discutir a vontade de poder no âmbito dos antagonismos que caracterizam a filosofia de Nietzsche, Müller-Lauter devolveu importante estudo sobre o caráter relacional, múltiplo, dinâmico e imanente à hipótese da vontade de poder, redirecionando os rumos da pesquisa especializada a partir da década de 1970. Mais ainda: a despeito de ter realizado importante contraposição à interpretação metafísica da vontade de poder – especialmente pela perspectiva relacional agonística contraposta à visão essencializante de Heidegger –, procuramos mostrar no próximo tópico uma problematização acerca da defesa da “verdade” como vontade de poder, em Müller-Lauter, a saber, de que ela poderia ser “mais verdadeiramente” compreendida se não fosse na chave da metafísica, mas de um certo naturalismo imiscuído de filosofia transcendental. Argumentaremos que qualquer interpretação que visualize na vontade de poder “explicação para o efetivo”, como afirma o próprio Müller-Lauter, encontra-se centrada na visão especulativa da vontade de poder, algo que pode comprometer, em muito, as intenções filosóficas de Nietzsche.

Num segundo momento, revisitaremos diretamente as obras de Nietzsche para objetarmos à segunda premissa da argumentação heideggeriana, qual seja, a de que a verdade do ente revelada pela vontade de poder seria um “valor necessário”, “um ideal de conservação” e um modo de “equiparação do representar a coisa”. Para nos contrapormos a isso, acentuaremos alguns pontos da pesquisa especializada

recente sobre o perspectivismo de Nietzsche, a saber: i – enfatizaremos um estratégico recurso a artifícios estéticos por Nietzsche, como é o caso com o uso de sentidos figurativos e não denotativos (mas sim tropológicos), de seu discurso; ii – direcionaremos nosso argumento com vistas a tornar equívoca uma discussão que insista na investigação “conteudística” da vontade de poder (quer dizer, que insista no valor de seu significado denotativo, do seu “sentido expressivo”); iii – Objetaremos, com isso, às interpretações que insistem em considerar a vontade de poder a partir de um discurso lógico-proposicional, regulador de uma “pretensão de verdade” que escapa à proposta de Nietzsche, pressuposto esse que é tributário daquele impulso filosófico inscrito numa “vontade de verdade”.

Levaremos em conta, sobretudo, os múltiplos modos de questionar e pensar filosoficamente que a linguagem metafórica de Nietzsche sugestiona quando tematiza sua vontade de poder – haja vista o seu, retoricamente formulado, “caráter inteligível de mundo” (JGB, 36).

## **2.1 Vontade de poder segundo Müller-Lauter: entre a perspectiva antimetafísica e o ideal de veracidade nietzschiano**

Nos círculos de pesquisa-Nietzsche, a interpretação de Müller-Lauter sobre a vontade de poder inaugurou fecundas frentes de investigação sobre o pensamento desse filósofo, devido ao seu caráter contrário às visões metafísicas influenciadas pela leitura de Heidegger. Expusemos na introdução que, embora seja considerado um “debate superado” por muitos pesquisadores da filosofia de Nietzsche, persistem diferentes formas de aceitação da controvérsia sobre a vontade de poder, não apenas entre os estudiosos de Heidegger, mas igualmente entre pesquisadores da filosofia de Nietzsche. Diante da pertinência da revisitação desse debate, outrora lembrada, nesse tópico pretendemos reler a interpretação da vontade de poder em Müller-Lauter, no intuito de inquirir em que consiste o caráter antimetafísico da vontade de poder, por ele objetado, e em que sentido a sua posição encerra ou inaugura novas reconfigurações investigativas sobre o tema, no âmbito da pesquisa sobre Nietzsche.

Para isso, a seguinte questão orientará a discussão neste item: a interpretação da vontade de poder como efetividade aparente, múltipla e agonística, em Müller-Lauter, realmente confronta ou apenas desvia o debate controverso com Heidegger, acerca de um suposto caráter metafísico da vontade de poder? Nosso

argumento reivindica uma inesgotabilidade desse debate, em vista de dois horizontes discursivos: i – por um lado, a interpretação da vontade de poder como multiplicidade de forças que se organiza interpretativamente, ou seja, via apropriação do mundo por meio de sentido (valores), ao acentuar o caráter agonístico e relacional do poder, joga luz ao caráter antimetafísico da filosofia de Nietzsche – e isso apresenta uma contraposição à versão autorreferente de poder, em Heidegger; ii – porém, ao propor uma interpretação da vontade de poder como uma explicação para a “efetividade do mundo” – inspirada nos debates científico-naturalistas dominantes nos anos 1800, que teriam influenciado a “hipótese” da vontade de poder de Nietzsche – Müller-Lauter se mantém refém do ideal de veracidade metafisicamente inspirado, dando ênfase exclusiva ao sentido epistêmico da vontade de poder, como se ela representasse uma teoria (mesmo que alternativa) do efetivo, uma “observação” do real.

Como primeira caracterização (provisória) da vontade de poder, Müller-Lauter (1997) se ocupa em desfazer o entendimento heideggeriano de que existiria uma vontade “em si” ou “como tal”, classificando-a, de pronto, como “pura abstração”. Na sua versão de Nietzsche, consolidada pela leitura adequada dos textos cujas fontes passaram por rigorosa crítica filológica, o querer é sempre um “querer-algo”, ainda que esse algo seja poder e coexista em processos de dominação. O querer-poder (*Macht-wollen*) não seria apenas “desejar”, “aspirar”, “exigir”, mas um “afeto do comando”.

O poder se caracteriza, a partir de anotações póstumas de Nietzsche<sup>38</sup> pesquisadas a fundo por Müller-Lauter, como um “*quantum*” que exerce seu efeito e

---

<sup>38</sup> Müller-Lauter (1997) problematiza longamente sua justificativa para o uso das anotações póstumas de Nietzsche na sua investigação sobre a “Doutrina da Vontade de Poder”, ponderando que a obra autorizada de Nietzsche “não oferece nenhum fundamento suficiente para uma compreensão da vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 63). Nesse ponto, ele se utiliza de recurso semelhante a Heidegger, que preferiu extrair sua interpretação acerca da vontade de poder da obra não publicada do autor. No caso de Müller-Lauter, contudo, diferentemente de Heidegger, ele se utilizou da edição crítica e revista de Nietzsche. Essa polêmica sobre a indicação ou não das anotações póstumas na investigação sobre Nietzsche obteve o seu ápice justamente nessa utilização, sem ressalvas, por Heidegger, como nos informa Garcia (2011). O autor acrescenta que, em vista de o uso do material póstumo ser “praticamente indispensável” para os pesquisadores, algumas possibilidades de fazê-lo no âmbito da investigação especializada atual ocorrem como recurso a um “argumento de autoridade”, o qual pode ser utilizado de distintas formas, a saber: i – para dar embasamento mais consistente ao que foi dito nas obras públicas do autor; ii – para ampliar o que um ou outro texto publicado apresenta de modo resumido; iii – para mostrar variações no pensamento de Nietzsche até chegar à forma acabada; iv – como tentativas de relacionar ou desautorizar, tematicamente, conceitos ou ideias do autor. No geral, há certa concordância de que o uso das anotações não publicadas ou preparadas para a publicação por Nietzsche auxiliaria na “elucidação” ou “[...] na melhor compreensibilidade das teses e hipóteses nietzschianas sustentadas, no mais das vezes, de forma breve, aparentemente aleatório, sem justificativas, descontextualizadas – o que não se caracteriza, diga-se de passagem, como falta de esmero, mas é a economia do estilo

“contra” ele cabe ainda uma diversidade de resistências. Não apenas o que domina e comanda exterioriza a vontade de poder; também no obedecer existe uma vontade de poder que se exprime como resistência, o que caracteriza o aspecto relacional dessa concepção **agonística** de poder. Outro aspecto importante demonstrado pela sua pesquisa é que esse querer-poder se manifesta não para se “autoconservar”, como um “poder-para-mais-poder”, tal como pensado por Heidegger, mas para ampliar; não simplesmente para estender seu apoderamento sobre coisas, mas, principalmente, para elevar uma forma de vida (Idem, p. 54-56).

Além de ser um “querer-algo”, um “afeto de comando” e um jogo relacional de domínios e resistências, a vontade de poder não é una, mas “um” que é “múltiplo”, “algo uno” apenas porque a linguagem não consegue dizer de outra maneira o arranjo e concerto de algo puramente relacional, múltiplo. Entenda-se que esse “um” de modo algum é o “simples”, e aqui Müller-Lauter (idem, p. 73) recorre a *Assim falou Zaratustra* para ratificar o caráter avesso a qualquer unidade metafísica: “Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos do uno, pleno, saciado, imóvel e intransitório! Tudo intransitório – é apenas símile! E os poetas fingem demais” (Za II, *Nas ilhas bem-aventuradas*).

Mas como algo pode ser múltiplo e uno ao mesmo tempo? Esse “um”, assim como o “organismo”, só existe enquanto “organização e concerto”, como um “múltiplo organizado” em que o único mundo, que a linguagem quer significar de modo integral, é vontade de poder, uma orquestração dinâmica de forças (uma que quer dominar e outra que resiste). Nesse caráter imanente e dependente de tensões conflitivas, “a vontade de poder é a multiplicidade de forças em combate umas com as outras”. Nesse ponto, Müller-Lauter se contrapõe frontalmente à concepção metafísica de Heidegger, pois a concepção de poder não seria uma vontade essencial, um efetivo, uma entidade calculadora e suprema em busca, para se autoconservar, de mais poder. Noutras palavras, esse “um” não corresponderia ao “ser”, segundo Müller-Lauter, uma vez que para Nietzsche o “ser é uma ficção vazia”<sup>39</sup>. Dessa forma,

---

nietzschiano” (GARCIA, 2011, p. 20). Pelo exposto, parece justificado o uso das anotações póstumas de Nietzsche na discussão acerca da vontade de poder, cujo material publicado é restrito, encaixando-se em pelo menos mais de uma das situações elencadas por Garcia (2011). Porém, parece igualmente válido um contraste cuidadoso entre as duas fontes, públicas ou privadas, como recomendação mais acertada para evitar motivos para revisitações de querelas já vivenciadas sobre o tema.

<sup>39</sup> “[...] Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo verdadeiro’ é apenas acrescentado mendazmente [...]” (CI, *A razão na filosofia*, 2).

ele nega, na sua interpretação de Nietzsche, qualquer substancialidade da vontade de poder, vislumbrada apenas como um “fluxo” em que o ser humano é visto como uma “multiplicidade de forças organizadas em unidade”. Nessa versão da vontade de poder, não há o “*individuum*”, algo “indivisível”, mas uma relação orgânica entre “*quanta*” de forças (idem, p. 74-78).

Müller-Lauter ressalta, ainda, o forte apelo hermenêutico da vontade de poder, uma vez que Nietzsche a apresentou envolta por uma cuidadosa reflexão sobre o ato de interpretar algo, o qual passou a ser chamado de perspectivismo. À guisa de síntese sobre o caráter interpretativo da vontade de poder em Müller-Lauter, tem-se que: i – todas as interpretações, ações que visam significar e valorar, são perspectivas e não há parâmetro de medida para a “mais correta”; ii – o único critério de medida seria a condição de se impor sobre as outras perspectivas, em que cada “ex-posição” tem tanto direito como poder de se impor; iii – outras vontades de poder se contrapõem a esse querer, mas não são prescritos valores que os vinculem, pois pressuporia uma unidade “fixadora, transcendente ou imanente ao mundo”; iv – também os fortes poderiam romper com a crença de que estariam submetidos a “leis naturais”, ao subsumi-las ao “critério da verdade da intensificação do poder” (idem, 131-132).

Na inovadora análise de Müller-Lauter, a vontade de poder é vista como uma interpretação perspectivista, que suspende a pretensão de qualquer discurso objetivo, contrário, portanto, a uma “instância valorativa da vontade de poder”, como insiste Heidegger. Ao contrário disso, as interpretações da vontade de poder são perspectivas (sentidos provisórios, temporárias), sem nenhum critério de “fixação” de uma “verdade” maior, a não ser a intensificação do “sentimento de poder”. Essa compreensão parcial, temporal e condicionada da vontade de poder, na sua relação com o mundo, delinear-lhe-ia um caráter antimetafísico.

No entanto, perguntamo-nos se justo aqui Müller-Lauter não interpreta o texto de Nietzsche como alguém que ainda reivindica uma “nova” verdade para a vontade de poder, vista, em sua versão, como uma “harmonização” com o “efetivo” e uma explicação para a “efetividade do mundo”<sup>40</sup>. Quando Müller-Lauter afirma ter

---

<sup>40</sup> Acerca da versão movediça da verdade como uma “harmonia” com o efetivo a partir da vontade de poder, explica Müller-Lauter (2009, p. 183-184): “O que deve significar aqui harmonia? Como verdade do vir-a-ser, ela por certo não é ‘um tornar-se consciente de algo’ que, em si, seria fluxo determinado. Mas o ‘fluxo enquanto tal’ já é o efetivo? Ele só se constitui através da oposição das vontades de poder. A vontade de poder em sua referência à vontade de poder a ela contraposta é o

encontrado na vontade de poder de Nietzsche não uma teoria metafísica do ser, mas uma hermenêutica do real, não estaria pressupondo aquilo que julgou ter desmitificado em sua crítica a Heidegger? Não estaria ele considerando que, mesmo sem uma metafísica, o real, o mundo, a vida poderia ser “vista por dentro” segundo um novo parâmetro epistêmico, qual seja, o perspectivismo? Ele ampara sua leitura no método filológico; busca numa suposta influência do biólogo Wilhelm Roux (especialmente a obra *Luta seletiva entre as partes do organismo*) sobre Nietzsche<sup>41</sup> subsídio para a elaboração da “hipótese” da vontade de poder entre os anos de 1883-1885, período de preparação de obras importantes que tratam diretamente do tema vontade de poder (como é o caso com JGB, 36).

A vontade de poder em “harmonia” com o efetivo pressuporia o entendimento das multiplicidades conflitivas e antagônicas constituidoras do que seria existente, quer dizer, escapando da metafísica do real, Nietzsche teria buscado recursos nas ciências naturais, vendo nelas um meio para persistir em uma tentativa de compreensão da realidade. As vontades de poder, como conceito para uma hermenêutica da efetividade, seriam como “[...] o mar que ondula em si mesma e que, na visão de Nietzsche, é o mundo”, afirma Müller-Lauter (2009, p. 71). Sob essa ótica, a vontade de poder precipitaria o declínio da metafísica a partir dela mesma<sup>42</sup> – uma vez que os antagonismos das forças conflitivas aprofundariam o caráter caótico e

---

‘veridicamente’ efetivo. Assim, a verdade é a harmonia com ele. Por isso, a verdade de modo algum pode ser algo ‘que estava ali, pronta para ser encontrada, descoberta’. Ao contrário, em uníssono com as vontades de poder, ela é ‘algo a ser criado’ e que dá nome para o progresso, melhor ainda, uma vontade de domínio, que, em si, não tem término. A verdade é, então, ‘apenas uma palavra para a vontade de poder’ [...] A verdade própria da vontade de poder se confirma no domínio sobre outras: quanto mais potência, mais verdade. Com isso, teríamos por fim encontrado o ‘critério de verdade’ de Nietzsche; ele estaria na ‘intensificação do sentimento de potência’”. E sobre a vontade de poder como explicação para a efetividade do mundo, ele afirma na obra *Doutrina da Vontade de Poder* (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 67): “Mostraremos ainda, na sequência, com que incontestada convicção Nietzsche pensa a efetividade do mundo a partir de seu pensamento da vontade de poder”.

<sup>41</sup> “In 1884 Nietzsche then made critical remarks about Roux’s basic conception. His critique flows from his reduction of all organic process to will power. Yet it must be said that Nietzsche’s understanding of the organism as a plurality of conflicting wills to power prepared by his reading of Roux. That even later he still referred directly to Roux can be seen from his critique of Darwin, which we cited initially” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 163).

<sup>42</sup> Sobre a destruição da metafísica a partir dela mesma, presente na obra de Müller-Lauter, comenta Marton (2009, p. 14): “Müller-Lauter entende que a empresa de Nietzsche consiste justamente em proceder a destruição da metafísica a partir dela mesma. É fato que, por vezes, o filósofo assume ares metafísicos, ao pensar, por exemplo, o eterno retorno do mesmo como a suprema relação entre vir-a-ser e ser; mas, por trás das aparências que inventa para si a cada momento, leva a metafísica a desmoronar, porque não se detém, em momento algum, em suas investigações”.

inviabilizariam a “fixação” do “ser”<sup>43</sup> – nisso residiria a sua principal oposição ao caráter metafísico da “vontade de essência”, argumentada por Heidegger<sup>44</sup>.

Ora, ao incluir a vontade de poder no rol de possibilidades explicativas para o mundo, a despeito do caráter contingente, parcial e antagônico que a caracteriza, Müller-Lauter flerta com as correntes científico-naturalistas de interpretações sobre Nietzsche, quais sejam: aquelas que advogam por um certo apreço de Nietzsche para com “virtudes epistêmicas” do método da ciência moderna (com destaque para o controle de “hipóteses”, caráter anticoncluso e antiessencialista de formulações e “economia de princípios”)<sup>45</sup>.

Diante da instigante interpretação de Müller-Lauter, na qual a vontade de poder pode ser ainda entendida como alternativa teoria da efetividade, caberia a seguinte pergunta: essa defesa de uma verdade provisória para a “hipótese” da vontade de poder, inscrita nas interpretações científico-naturalistas predominantes nos anos 1800, não repousaria, ainda, numa “crença metafísica”, segundo a qual, contra qualquer tipo de visão “ontologizante” (no caso, Heidegger), restaria uma hermenêutica, mais verdadeira e original? Num mundo de infundáveis perspectivas conflitantes, no qual não se vislumbra qualquer critério de “verdade” (em sentido

---

<sup>43</sup> Nessa curiosa nota de rodapé, Müller-Lauter (1997, p. 73) ratifica sua aposta num declínio da metafísica a partir dela mesma: “[...] Se compreendermos, porém, metafísica de modo muito mais abrangente, como o perguntar pelo ente e sua totalidade enquanto tal, então temos que, segundo a minha concepção, designar também Nietzsche como metafísico. Então há de se atentar para os sinais de dissolução na metafísica de Nietzsche: ‘o todo’ só é dado como ‘caos’, o ente como tal não é mais ‘fixável’. Se, com Heidegger, interpretamos metafísica em sua essência como esquecimento do ser, então a metafísica de Nietzsche, na qual ‘ser’ vale como uma mera ficção, representa uma espécie de metafísica mais elevada. Em todo caso, concordo com Heidegger na medida em que não estou disposto a excluir Nietzsche da história da metafísica, até mesmo da metafísica da subjetividade, como suspeita B. Taureck em sua apresentação ao meu livro (In: *Ciência e figura do mundo*, 1972, caderno 3, p. 236s). Que a subjetividade intensificada ao extremo sinaliza, ao mesmo tempo, seu próprio declínio, isso ainda deve ser mostrado de modo mais claro. [...] De fato, tanto Heidegger quanto eu destacamos a vontade de poder como essência. Todavia, na elaboração daquilo que significam essência e existência em Nietzsche, cessa a comunidade”.

<sup>44</sup> “É preciso opor-se de modo decidido, sobretudo, à tese de Heidegger, de que a vontade de potência é ‘vontade de essência’, ‘nunca um querer de um indivíduo, um efetivo’. Sem dúvida, essa vontade nunca existe facticamente como algo solitário, isolado, mas somente uma multiplicidade de vontades que se contrapõem umas às outras. As vontades de potência não ocorrem isoladas, mas em sua relação com as outras, potentes por si mesmas” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 70).

<sup>45</sup> As repercussões desse comprometimento da vontade de poder com as correntes naturalistas, antevista nessa defesa de Müller-Lauter por “nova” verdade para o “efetivo”, serão mais discutidas adiante. Por ora, acerca da influência dos debates naturalistas do século XIX sobre a obra de Nietzsche, Lopes (2011, p. 321) nos esclarece: “A formação do *ethos* científico, a aquisição de um conjunto de virtudes epistêmicas e o estabelecimento de uma série de procedimentos metódicos no interior das respectivas disciplinas científicas são eventos históricos que permitem estabelecer certa continuidade entre a ciência moderna e a especulação materialista dos gregos pela mediação da cultura Alexandrina. Esta tese acerca do significado histórico da cultura alexandrina comparece também em Nietzsche e parece corresponder a um lugar comum da filologia alemã representada por Ritschl”.

socrático), a não ser a exacerbação do “sentimento de verdade” (VM, I, 36), argumentar por uma “verdade do vir-a-ser”, como se essa fosse melhor do que aquela essencialista, ora, isso não se inscreveria, ao fim e ao cabo, naquilo que o próprio Nietzsche chamava de “vontade de verdade”? (JGB, 1; GC, 344).

Noutras palavras, ao argumentar em favor do perspectivismo como teoria da vontade de poder, como uma mais verdadeira visão de mundo, Müller-Lauter não estaria revitalizando a criticada “vontade de verdade”, como um “não quero enganar, nem sequer a mim mesmo” (GC, 344)? Para Nietzsche, “[...] Não há dúvida, o homem voraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, o da natureza e o da história [...] a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica” (idem).

Acerca disso, é possível antever nas entrelinhas, nas extensas notas de rodapé da obra *Doutrina da Vontade de Poder* de Müller-Lauter, mais precisamente no capítulo em que discute a influência do biólogo Wilhelm Roux na obra de Nietzsche ou na sua versão de “verdade”<sup>46</sup>, uma disposição acentuada em destacar uma versão para a vontade de poder que pudesse representar a derradeira posição de Nietzsche sobre o que realmente podemos conhecer/saber sobre a “efetividade”. Como exemplo desse viés da interpretação da vontade de poder, em Müller-Lauter (1997), no ímpeto de justificar o aspecto interpretativo de seres vivos nos âmbitos orgânicos e inorgânicos, ele argumenta por um entrelaçamento entre o “transcendental” e o “naturalístico” no pensamento de Nietzsche (idem, p. 147-148)<sup>47</sup>, uma discussão claramente influenciada pelas correntes científico-naturalistas de interpretação da pesquisa-Nietzsche na Alemanha, como nos contextualiza Lopes (2001)<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Respectivamente, eis as referências das obras citadas que foram estudadas para este trabalho: MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: AnnaBlume, 1997. MÜLLER-LAUTER, W. The organism as inner struggle: Wilhem Roux's influence on Nietzsche. In: MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: his philosophy of contradictions and contradictions of his philosophy**. Tradução de David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999. MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

<sup>47</sup> “Em Nietzsche, o pensamento transcendental e naturalístico não apenas ingressou numa simbiose, eles se interpenetram, se fundem inteiramente um no outro. Toda ênfase no naturalismo de Nietzsche carece de correção por meio de uma indicação de que todo ente interpreta, é interpretação. E vale, inversamente, toda interpretação é ‘natural’. [...] Essa perspectividade tem que ser entendida, por sua vez, a partir da multiplicidade das perspectivalidades ‘naturais’, que ingressaram no ser-homem. Uma tal explicação possibilita a Nietzsche fazer declarações sobre o caráter de interpretação também para o ente inorgânico e orgânico, e ao mesmo tempo escapar da possível censura de sua filosofia da vontade de poder seria naturalismo dogmático” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 147-148).

<sup>48</sup> “Duas vias alternativas começaram a se impor a partir da década de 50, ou seja, após um primeiro esgotamento das disputas no interior do hegelianismo: 1 – a via de conversão da ciência em visão



Sabemos que Nietzsche foi um forte crítico do mecanicismo e do darwinismo<sup>49</sup>, mas essa polêmica do século XIX nem de longe teria uma única versão, a exemplo da clássica interpretação da causalidade dos fenômenos. Outrossim, o entrelaçamento entre as questões filosóficas e biológicas era bem mais comum do que outrora, haja vista o debate entre o mecanicismo e o vitalismo, por exemplo<sup>50</sup>. Numa breve síntese acerca da suposta vinculação de Nietzsche com o naturalismo de seu tempo, Lopes (2001) pontua muitos “nãos” e alguns “sins” nesse debate, quais sejam: i – ele não estaria vinculado a concepções essencialistas da natureza; ii – não insistiria na adoção de um único modelo ou método científico; iii – não seria fisicalista nem causalista; iv – advogaria pela normatividade e explicações genealógicas das teorias filosóficas; v – aconselharia que o filósofo deveria “emular das teorias científicas” a “sobriedade do vocabulário” e “a economia de princípios”. Com alguma suspeita de que há muito para se falar dessa interpretação naturalista de Nietzsche, caberia nos perguntar se haveria um comprometimento de Nietzsche com as teorias científicas da época, haja vista as distintas mudanças no curso do seu pensamento. Não seria de todo prematuro nos determos em “sins” ou “nãos” para uma suposta vinculação de Nietzsche com as correntes científico-naturalista dos anos 1800 ao longo de toda sua obra?

---

de mundo e de absolutização do discurso científico, que desencadeou a polêmica em torno do materialismo; 2 – o lento caminho de retorno a Kant como filósofo capaz ao mesmo tempo de apaziguar o conflito entre a filosofia e a ciência e de neutralizar as disputas entre as visões de mundo concorrente. [...] O recurso a Kant evidenciava que o conflito entre a filosofia e a ciência não era de princípio, mas fruto de uma contingência histórica” (LOPES, 2011, p. 315-316).

<sup>49</sup> “As críticas nietzschianas contra o mecanicismo apresentam-se em várias frentes: o mecanicismo aparece como o único ponto de vista válido para o pensamento de sua época, como verdade científica que substitui o lugar de Deus e como atomismo metafísico. No entanto, todos esses aspectos podem ser reunidos no que Nietzsche chama de uma ‘psicologia grosseira’, ou seja, tomar aquilo que é visível e acessível pela única verdade possível, ou, em outras palavras, tomar como explicação aquilo que é uma descrição. Mostraremos que esse argumento está apoiado sobre a negação de um sujeito, sobre a concepção nietzschiana de indivíduo, isto é, sobre o indivíduo entendido como multiplicidade de forças ou de impulsos em luta entre si. Essa concepção, por sua vez, foi concebida, em parte, a partir das leituras que Nietzsche fez de Wilhem Roux, o fundador da mecânica do desenvolvimento” (FREZZATTI JÚNIOR, 2003, p. 448-449).

<sup>50</sup> “A inadequação da distinção de períodos estanques através de uma única ou algumas características dominantes torna-se ainda mais nítida no estudo do pensamento biológico. No interior de uma pequena área de estudo, coexistem lado a lado, correntes aparentemente incompatíveis, quando não soluções de compromisso ou soluções intermediárias, como, por exemplo, pré-formação e epigênese, mecanicismo e vitalismo, deísmo e teologia natural, catastrofismo e uniformismo. [...]. Assim, o pensamento biológico não pode ser reduzido a um conjunto estreito e bem delimitado de ideias. Ao mesmo tempo em que se desenvolviam novas frentes de estudo, novas técnicas e se alterava a estrutura do fazer científico, questões de caráter filosófico eram inseparáveis da investigação biológica. Como exemplo, podemos citar duas questões intimamente entrelaçadas com o mecanicismo: a discussão sobre a relação entre processos orgânicos e inorgânicos e os argumentos sobre a natureza da vida” (FREZZATTI JÚNIOR, 2003, p. 436-437).

Embora fuja aos objetivos deste estudo adentrar nesse debate das correntes “teóricas” e “antiteóricas” entre os pesquisadores de Nietzsche, concordamos com Garcia (2017) acerca da insuficiência da interpretação naturalista para o caráter antimetafísico da filosofia de Nietzsche, considerando aqui o conjunto da sua obra, por comprometer o perspectivismo da vontade de poder. No centro dessa controvérsia da pesquisa nietzschiana, nas palavras do estudioso, está a pertinência do debate entre o “*perspicare* e *theorein*”<sup>51</sup>, “como dois modos de compreender o saber humano”, em que ocorreria uma reinterpretação do “olhar perspectivo” na obra de Nietzsche, especialmente em JGB, o qual não poderia ser visto num sentido estritamente especulativo, mas “no campo da visualidade” (idem, p. 179).

À guisa de introdução, uma vez que nos interessa delinear pontos passíveis de investigação acerca de um novo olhar sobre a vontade de poder nesta monografia, citemos os aspectos que nos interessam dessa objeção entre os distintos paradigmas que influenciam as mediações linguísticas para o saber humano, analisados por Garcia (2017, p. 197-199)<sup>52</sup>: i – Nietzsche não se filiaria a qualquer adesão ao primado

<sup>51</sup> “O erro, a ilusão, o engano, e qualquer outro termo correlato a esta semântica, não são manejados a partir de um interesse cognitivo *stricto sensu*, justo porque seu uso é *in toto* refratário a um modo de observar as coisas que fideliza à ótica teórica (em sentido socrático), um modo de observar que assume que o saber se constitui por componentes ‘formais’ do olhar, isto é, constitui um *theoréin*. Como a sessão 34 de JGB deixa claramente antever, seu vínculo é antes com aquela tradição artística que concebe o ver, o olhar, o observar como *perspicere*, na esteira da tradição da arte da perspectiva emergente no renascimento e amplamente difundida pelo barroco na Europa. A aparência vista pelo olhar especulativo não se equivale à ilusão mirada pelo olhar perspectivo, e isso quer dizer: o recurso de Nietzsche a termos que gravitam em torno do *Schein* não apresentam uma profunda revitalização da *Erscheinung*, isto é, do paradigma cognitivo-representacional. Para a tradição da arte perspectiva, que se desenvolveu de modo muito heterogêneo a partir do quatrocentos, o decisivo é, antes de mais nada, recolocar o debate sobre o modo de compreensão do mundo no âmbito da visualidade (tradução de espaços, volumes e cores em enquadramentos tridimensionais), um recrudescimento tal da sensibilidade humana que abriu vigoroso confronto contra o platonismo, fortalecendo uma discussão antiontológica em torno do saber enquanto ‘ótica’. Falar, portanto, de perspectiva enquanto ‘teoria do olhar’ (num uso unicamente especulativo da ótica) seria mero pleonismo, já que perspectivar (tal como Nietzsche o considera especialmente em JGB) não poderia ser concebido como um tipo de observação do olho. A fundamental concorrência entre *perspicere* e *theorein*, isto é, entre dois modos de compreender o saber humano, parte, em JGB, de profunda reinterpretação da capacidade visual” (GARCIA, 2017, p. 178-179).

<sup>52</sup> “Para o debate naturalista o mais importante seria apenas diagnosticar se nessas (e noutras) passagens aquilo que é proposto por Nietzsche é uma rejeição ou uma afirmação dos paradigmas clássicos das ciências de sua época? Mas não seria ainda mais relevante se perguntar: é apenas da ótica especulativa que tais paradigmas podem ser defendidos ou negados? Por que Nietzsche não poderia pretender definir o que é o mundo, um ‘o mundo visto de dentro’, sem ter que, com isso, incorrer em equívocos lógico-proposicionais? Não seria, portanto, um equívoco insistir numa análise meramente conteudística? Ele não poderia falar ‘objetivamente’ do mundo, e depois acrescentar algo que se opõe a esse modo de pensar, algo como um suposto que...? Não poderia falar ora a favor de relações causais, ora extrair isso, em outro passo, reconhecendo sua insuficiência? Esses acréscimos supostamente indevidos, ‘ilógicos’; essas malquistas e arbitrarias subtrações, que irritam certos intérpretes, não obedecem a outros critérios senão estético-formais, da composição e estilística. Pelo cálculo filosófico de JGB, a vontade de poder teria que assumir o papel de um ‘novo

do *Theorêin* (saber especulativo, epistêmico), acerca do qual teria lançado mão de “uma posição epistemicamente cética”, mesmo diante das decisões para escapar ao estatuto “da verdade e falsidade, da essência e aparência para o saber”; ii – em contraponto à corrente naturalista, o pesquisador pergunta se não seria mais importante questionar se é apenas sob a ótica “especulativa” que os paradigmas clássicos da ciência podem ser defendidos ou negados (ao invés de investigar se Nietzsche os rejeita ou os afirma); iii – Na sessão JGB 36, Nietzsche teria se utilizado de um “artifício do discurso teórico com a expectativa contrária ao seu resultado”, qual seja, o de levar às últimas consequências sua mascarada de “falar de modo sério (teórico) contra a Theoria”; iv – assim, seria um equívoco insistir numa interpretação meramente conteudista da vontade de poder, em JGB 36; v – os critérios argumentativos de Nietzsche, no citado trecho, contraria as expectativas de se incorrer em “equívocos lógico-proposicionais”; vi – ao contrário disso, ele se valeria de critérios “estético-formais, da compreensão e estilística”; vii – nesses termos, a vontade de poder teria um “novo olhar” sobre o mundo, “de um olhar ‘objetivo’ sobre o que existe, mas sem desconsiderar o fato de que o mundo é tal e tal coisa somente dentro de um campo visual amplamente debatido pelo próprio capítulo”.

Contextualizadas as principais objeções aos aspectos limitantes das interpretações naturalistas na obra de Nietzsche, vemos na defesa da vontade de poder como uma teoria hermenêutica de explicação para o efetivo, defendida por Müller-Lauter, os equívocos epistêmicos e especulativos acima elencados. Isso pode ser identificado nas seguintes afirmações do autor: “A “nova” verdade renunciou à exigência de concordância com o efetivo, como ele se mostra na superficialidade, em favor do assentimento com aquele que é no fundo”; isso porque, “[n]o fundo, o efetivo é, de diversos modos, vontade de potência” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 189-190). Ademais, na sua defesa da verdade como o “ser-um com a vontade de potência”, influenciada pela visão científico-naturalista tributária do *Theorêin* (ou *episteme*), podemos ver um comprometimento ao ideal de veracidade presente nas ciências modernas, alvo de fortes críticas nietzschianas (GC, 344).

Parece-nos que Müller-Lauter supõe ser possível afirmar alguma coisa sobre o “efetivo” do mundo, como se a linguagem de Nietzsche visasse alcançar um

---

olhar’ sobre o mundo, de um olhar ‘objetivo’ sobre o que existe, mas isso sem desconsiderar o fato de que o mundo é tal e tal coisa somente dentro de um campo visual amplamente debatido pelo próprio capítulo” (GARCIA, 2017, 197-199).

estado de coisas, uma explicação do que parece ser o mundo. Mas, se assim o for, a perspectiva da vontade de poder não retrocederia a uma “metafísica do devir”, como argumenta Heidegger (2010), em que o “vir-a-ser” não seria um “novo” substrato, ainda que móvel, do mundo, mas sim um conceito mais adequado para compreender o mundo? Isto é, a base de reivindicação continuaria sendo, para Nietzsche, epistêmica, uma vez que, com a mediação do “devir”, o mundo seria “mais verdadeiramente” cognoscível. Por trás disso, estaria a problemática afirmação de que o perspectivismo seria apenas uma nova modalidade de teoria do conhecimento.

Ao equiparar o caráter “essencialista” ao “naturalista” desse mundo, a partir de uma suposta permanência das influências científico-naturalistas na obra de maturidade de Nietzsche, Müller-Lauter não reeditaria a mesma “vontade de verdade” da crença científica que ele igualmente criticou? Vejamos como o comprometimento da “nova” verdade da vontade de poder, em Müller-Lauter, aproxima-se daquilo que o próprio Nietzsche chamou de “vontade de verdade”, ou seja, um ímpeto do pensamento de considerar a veracidade como um ideal.

Logo na primeira frase de JGB, não seria por demais provocativo que Nietzsche inicie o seu “prelúdio a uma filosofia do futuro” com a famosa metáfora da verdade como “uma mulher”, numa alusão, talvez, de que caberia considerarmos a força atrativa do belo como uma nuance mais irresistível à vida e ao que podemos desejar por verdadeiro? A esse respeito, é o próprio filósofo que nos convida a refletir acerca disto, a saber, que toda a “dogmatização em filosofia” nada mais tenha sido do que uma “infantilidade”, uma “sedução por parte da gramática” ou pura negação da “perspectiva, a condição básica de toda a vida” (JGB, prólogo).

Uma vez enunciados e problematizados a “verdade” e os dogmas da filosofia, num convite a abjurmarmos de uma certa sedução gramatical da linguagem, Nietzsche aborda os “preconceitos dos filósofos” no capítulo primeiro da citada obra. Não parece ser por acaso que ele começa, justamente, pela “vontade de verdade” (JGB, 1), enovelando-a com as figuras míticas da “esfinge” e do “édipo”. O entrelaçamento dessa “vontade de verdade” com a figura da “esfinge” nos lança, novamente, sob a metáfora do indecifrável presente na atração humana por uma veracidade para si e para o mundo. As perguntas – “quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente “à verdade?” – questionam o valor dessa “vontade”, ao mesmo tempo em que a problematizam: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade?”.

A suposta assimetria rígida dos valores morais, como se nada pudesse nascer de seu oposto – algo como “a vontade de verdade” da “vontade de engano” – é levantada provocativamente em JGB 2. Essa “crença nas oposições de valores”, tão afeita aos desígnios da filosofia, da lógica ou da ciência, repousaria numa crença mais fundamental, na velha afeição dos filósofos pela metafísica (na crença acerca da cisão entre reivindicações de verdade e de engano), criticada ao longo de JGB. A essa restrita interpretação do mundo, Nietzsche nos lança uma outra imagem metafórica, a famosa “perspectiva de rã”, ou “de baixo para cima”, para “usar uma expressão familiar aos pintores”.

O tema da veracidade é revisitado também em JGB 5, no qual os filósofos aparecem sob a imagem de “defensores manhosos”, cujos preconceitos são batizados de “verdades”. Aqui, Spinoza é comparado ironicamente à Palas Atenas<sup>53</sup>, para depois aparecer sob a “mascarada de um doente recluso”. No aforismo JGB 10, o problema do “mundo real” e do “aparente” ressoa igualmente como uma “vontade de verdade” ao fundo, sob os auspícios de uma ambição metafísica que estaria fecundamente atrelada à modernidade, à ciência e ao positivismo. Ao final, Nietzsche nos pede um pouco mais “ânimo” e “senso artístico”, para ir “além” das artimanhas prisionais do conhecimento “verdadeiro”.

Como se vê, o problema que está colocado por Nietzsche é aquele segundo o qual não há instância capaz de diferenciar a busca da verdade – como um ideal valorativo e regulador da reflexão filosófica – de um rebaixamento moral (normativo) do valor cognitivo do engano, da ilusão, do erro, do falso. Com isso, o não-querer-ser-enganado estaria diretamente relacionado ao estabelecimento da verdade como meta do pensar filosófico, às custas do que já se considerou, outrora (por exemplo, com os gregos), como engano: o prazer na aparência, a possibilidade de pensar o conhecimento segundo mediações oriundas da arte. Assim, em contraposição a esse ideal, vemos que a aparência e a sedução pelo erro aparecem como “valores fundamentais para a vida” (JGB, 2). A crença nessa verdade que não se deixa enganar – seja sob a forma dos juízos sintéticos (JGB, 4, 11), dos atomismos da física (JGB, 12), da “verdade do sensualismo eternamente popular” ou dos

---

<sup>53</sup> Paulo César de Souza, tradutor das obras de Nietzsche, faz o seguinte comentário em nota: “Palas Atena, divindade grega associada à sabedoria, nasceu já empunhalando armas e vestindo armadura, de dentro da cabeça de Zeus. Nietzsche compara jocosamente a filosofia de Spinoza a Palas Atena, devido à roupagem axiomática ‘*hocus pulus* de forma matemática’), com que ele a apresentou” (NIETZSCHE, 2005, p. 194).

darwinismos de “força mínima e da estupidez máxima” (JGB, 14) – redundante em ideias reguladoras que procuram descartar a aparência, a ilusão, como meio de conhecimento.

As falsificações promovidas por Nietzsche no capítulo em tela se expandem, igualmente, para a vulnerabilidade da pretensa unidade do sujeito centrado no “eu” – nele incluído o consequente “livre-arbítrio” ou a voluntariedade do “querer” (JGB, 17, 18, 19, 21). O capítulo se encerra com a provocante insinuação de que tudo não passa de interpretação, “não de texto”, isto é, o discurso não consegue alcançar estruturas extralinguísticas, considerando aqui o caráter “não excepcional e peremptório de toda vontade de poder”. Em seguida, equiparando a psicologia a uma “morfologia e teoria evolutiva da vontade de poder”, Nietzsche retoma o uso metafórico da imagem dos navegantes que “cerram os dentes”, mantêm os “olhos abertos” e põem a “mão firme no leme” para seguirem “sobre a moral e além dela” (JGB, 23).

No âmbito da crítica de Nietzsche à base linguística dos tais “preconceitos dos filósofos”, reiterados ao longo de diversos aforismos que criticam a linguagem gramatical (ou lógico-proposicional) em JGB, Cesares (2002) defende um “giro retórico” na obra do filósofo, o qual correspondente à virada antimetafísica do seu pensamento. Pela pertinência dessa questão ao nosso argumento, qual seja, o caráter retórico na forma como Nietzsche apresenta sua interpretação da vontade de poder, citemos a análise que o pesquisador realiza da obra em tela (JGB):

Tomemos, por exemplo, *Para além de bem e mal – Prelúdio de uma filosofia do futuro* (1886), [...]. Lá, na sessão primeira intitulada ‘Dos preconceitos dos filósofos’, encontramos uma crítica sistemática contra a base linguística de tais conceitos. Assim, no aforismo 16, discutindo o caráter de ‘certeza imediata’ do ‘eu penso’, Nietzsche afirma que ‘deveríamos nos libertar, por fim, da sedução das palavras’. Retoma, então, a questão no aforismo seguinte para argumentar a propósito da ‘superação dos lógicos’ que consistem em dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘eu penso’, que ‘se raciocina aqui como segundo uma rotina gramatical’ [...]. Por último, no aforismo 21, com argumentos e termos importados diretamente do ensaio *Sobre verdade e mentira*, lemos: ‘Nós somos os únicos seres que inventamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e sempre que introduzimos ficticiamente e misturamos esse mundo de signos, como se fora um ‘em si’ nas coisas, continuamos de igual maneira que temos atuado sempre, a saber, de maneira mitológica’ (CESARES, 2002, p. 28).

Nesse contexto de crítica ao ideal de veracidade e à linguagem lógico-proposicional, presente em JGB, podemos questionar: a defesa de uma interpretação da vontade de poder como uma adequada teoria da efetividade, fundada numa

perspectiva de que o mundo é “verdadeiramente” fluido, relacional e agônico, por certo influenciada pelas matizes científicas presentes na suposta “hipótese” nietzschiana para o “caráter inteligível do mundo” (JGB, 36), não seria também um “preconceito filosófico”, fundado na mesma “crença metafísica” da qual, com Nietzsche, queremos nos distanciar? Ao que tudo indica, parece que a argumentação de Müller-Lauter, ao requerer mais do que uma força metafórica produtora de sentidos agonísticos para a vontade de poder, insiste na existência de um “texto” para a interpretação do “mundo”, algo profundamente criticado, como se viu nos parágrafos anteriores (JGB, 22). Com isso, a sua instigante argumentação da vontade de poder como uma “multiplicidade de forças” em combate permaneceria, ainda, devedora da “vontade de verdade”, comprometendo a consistência do argumento segundo o qual, em Nietzsche, vontade de poder assume um caráter antimetafísico.

Do exposto, parece-nos que o uso e o abuso dos recursos estilísticos da linguagem utilizados por Nietzsche cumpre o seu papel de nos seduzir ao desafio de tentar decifrá-lo – não sem os perigos da “esfinge” que devora o “édipo” ou da bela “verdade” em forma de mulher que não se deixa aprisionar – devidamente antecipados nos aforismos iniciais de *Para Além de Bem e Mal*. Esse modo de apresentar a sua reflexão, tão presente na obra máxima, *Assim falou Zaratustra*, bem conhecida entre os pesquisadores especializados, torna o seu texto profundamente enigmático e inesgotável – portanto sempre sujeito a revisitações interpretativas por serem “tanto melhor!” (JGB, 22).

## CONCLUSÃO

*“Mas que te disse uma vez Zaratustra? Que os poetas mentem demais? – Mas também Zaratustra é um poeta. Acreditas que ele falou a verdade? Porque o acreditas?” (Za, Dos poetas)*

Em apenas quatro aforismos a vontade de poder figura como tema “principal” em *Para Além do Bem e do Mal* (JGB, 12, 22, 36, 259), uma das principais obras de Nietzsche. Decerto, muitos filósofos e pesquisadores se debruçam sobre o mais famoso deles, o 36, como discutido neste trabalho. Relembremos que essa forte expressão, “vontade de poder”, foi enigmaticamente enunciada inicialmente pelo igualmente célebre (falso) profeta Zaratustra:

*“[...] Ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos tortos que ela tem de percorrer! [...] E também tu, homem do conhecimento, é apenas uma senda e uma pegada de minha vontade: em verdade, minha vontade de poder caminha também com os pés da tua vontade de verdade!” (Za, Da superação de si mesmo).*

Mais de um século se passou, e ainda disputamos sentidos para essa intrincada metáfora de múltiplas perspectivas, se crermos nas palavras de Zaratustra. Curiosamente, o trecho citado proclama os dois conceitos discutidos neste trabalho, quais sejam, as concepções de poder e de verdade, nas letras dos partidários e dos contrários da interpretação da vontade de poder, em Nietzsche. Entre as controvérsias discutidas na nossa pesquisa, a interpretação de Müller-Lauter acerca da vontade de poder – vista como um jogo de forças relacionais de domínios e de resistências, em sentido hermenêutico e perspectivístico – contrapõe-se à de Heidegger, que a enxerga como “instância valorativa” e essencializante do poder. Entretanto, ao defender uma suposta hermenêutica do real para a vontade de poder, na busca de uma explicação epistêmica para o efetivo, Müller-Lauter esbarra no problema da “vontade de verdade”, ainda tributário da crença metafísica presente na ciência (GC, 344).

Em meio às controvérsias da vontade de poder como metafísica, como viu Heidegger, ou antimetafísica de inspiração científico-naturalista, como defendeu Müller-Lauter, talvez seja o caso de ousar um modo diferente de olhar para essa construção linguística de forte apelo filosófico, algo mais próximo do entrelaçamento das mediações estéticas presentes no modo de argumentar de Nietzsche. No âmbito da pesquisa-Nietzsche, isso se justificaria pelo problema da veracidade que persiste



na interpretação da “nova” verdade para a vontade de poder em Müller-Lauter, como apontamos, comprometendo a inovadora perspectiva antimetafísica de sua contraposição a Heidegger. Além disso, o entrelaçamento entre filosofia e arte na linguagem nietzschiana é amplamente investigado entre os estudiosos, especialmente no recente recrudescimento da retórica como estilo privilegiado da literatura, como acentua Paul de Man (1996), entre outros pesquisadores<sup>54</sup>.

Nossa pesquisa indica uma forte tendência para esse olhar pouco comum nas investigações sobre a vontade de poder, qual seja, o uso da linguagem artística como pendor reflexivo ao pensar filosófico, abrindo uma brecha para que outras perspectivas interpretativas em torno dessa construção surjam, mais próximas do uso metafórico do filosofar em Nietzsche. Acerca disso, os seguintes pontos delineados fomentariam uma nova maneira de interpretar a vontade de poder, os quais mereceriam aprofundamentos filosóficos posteriores, devido aos propósitos limitados desta monografia: i – o perspectivismo em Nietzsche, se visto pelo caráter metafórico da linguagem (nas dimensões retóricas e estético-visuais) perfaz a antimetafísica da vontade de poder, porque se contrapõe à tradicional linguagem lógico-proposicional e a sua pretensão em querer afirmar algo sobre o mundo; ii – no uso de linguagens estéticas, Nietzsche acentua a sua crítica da metafísica, especialmente por problematizar a “verdade” e o “ideal de veracidade” (JGB, 1) presentes no discurso da tradição.

Haja vista essa possível alternativa às controvérsias percorridas até aqui acerca do “suposto” caráter metafísico da filosofia de Nietzsche, consubstanciado na noção de vontade de poder, caberia lermos com mais vagar as *Alegorias da Leitura*, discutidas por De Man (1996), para quem: a “[...] chave para o estudo crítico da metafísica empreendida por Nietzsche [...] se encontra no modelo retórico do tropo

---

<sup>54</sup> Sobre a presença da retórica na obra de Nietzsche, afirma De Man (1996, p. 126): “[...] em vez disso indicar, apenas num esboço apressado e amplo, como a questão da retórica é pertinente aos textos de Nietzsche, não só na fase inicial, mas também na final”. Por seu turno, a característica pós-metafísica do modo de pensar nietzschiano, para Cesares (2002, p. 9), justifica-se porque: “[...] baseada numa nova consciência filosófica do *logos* – supõe a consideração de que a dedicação do jovem Nietzsche ao tema das relações entre retórica e linguagem não foi puramente ocasional, mas que deixou uma marca duradoura em sua meditação ulterior acerca das relações entre metafísica e linguagem”. Acerca do caráter estético-estilístico de Nietzsche, que tem a retórica como fonte inesgotável, afirma Bohrer (2001, p. 9): “O que Nietzsche ironizou foi a desinibição da obsessão idealista de enunciar verdades, não a verdade na obra de arte – verdade que não é referencialmente enunciada, e sim oculta pela obra, porque contém algo de cruel, uma negatividade por princípio. Assim, o conceito filosófico de verdade, sobretudo do idealismo alemão, é sem dúvida rejeitado, porque, na opinião de Nietzsche, ele nega essa crueldade e, por isso, transforma negatividade em positividade.”

ou, se preferirmos chamá-la assim, na literatura, como a linguagem mais explicitamente fundamentada na retórica”. Isso porque, para esse estudioso, ao revelar a base enganadora do discurso, a retórica suspende provisoriamente a decisão extralinguística e mantém a “aporia” como substrato que retroalimenta a ambiguidade intralinguística. Ou seja, ao colocar em movimento os significados tropológicos da linguagem, a retórica produz as muitas perspectivas interpretativas nela presentes e nunca se contenta com a negação ou a afirmação fixa de algo. É dessa forma que ela suprime qualquer linearidade entre os sentidos “próprio” ou “figurado” do discurso. Ele acrescenta que a complicação característica do discurso desconstrutor é que ele “revela a falácia da referência de um modo necessariamente referencial”. Porém, “não podemos escapar disso, pois o texto também estabelece que a desconstrução não é algo que possamos fazer ou não, segundo a nossa vontade” (DE MAN, 1996, p. 132; 150).

Quanto ao segundo ponto requerido para a investigação do viés antimetafísico do discurso estético nietzschiano, o qual merece maior aprofundamento, ou seja, o aspecto “visual” de seu perspectivismo, iniciamos essa discussão no capítulo anterior, ao recuperarmos brevemente debate entre o “teórico” e o “antiteórico” no “ponto de vista” de Nietzsche, empreendida por Garcia (2017). Na sua defesa ao recurso do *perspicere* para a linguagem filosófica de Nietzsche, o pesquisador acentua a influência do renascimento, especialmente das artes barrocas, no seu filosofar. Ele adverte, ainda, que a não consideração dessa forte via de interpretação na pesquisa-Nietzsche “[...] desconsiderou o contexto em que Nietzsche emprega, em JGB, as noções como ‘engano’, ‘erro’, ‘ficção’, ‘ilusão’” (idem, p. 181).

Após reconstruirmos as controvérsias filosóficas acerca de um (suposto) caráter metafísico da vontade de poder, em Nietzsche, resta-nos perguntar: diante de tão intrincado contexto em que o autor de Zarathustra critica a ciência, a metafísica, a linguagem gramatical, a busca pela verdade a qualquer preço e todos os excessos advindos desses cânones do saber humano fundado no *episteme*, por que ele incluiria a “hipótese” da “vontade de poder” como uma explicação para o efetivo, sem o mínimo de ironia, tão peculiar na sua escrita? Não estaria ele utilizando o recurso estilístico da retórica – em suas inversões, ambiguidades e sublevações – para desconstruir a metafísica?

Ao que parece, se distanciarmos um pouco o nosso olhar – como recomenda a “arte da nuance” (JGB, 31) ou o “estilo barroco” (MA II, 144) – não parece

ser uma mera contradição no discurso nietzschiano (que, como vimos, não integra a linguagem do seu filosofar) a inclusão da “hipótese” da vontade de poder como explicação para o “mundo” em “seu caráter inteligível”, mas um estilo retórico discursivo recorrente em *Para além de bem e mal*, escrito com fina maestria. Acerca disso, pode-se observar o mascaramento retórico na estrutura textual do aforismo 36, tanto no excesso de aspas, itálicos e travessões, como nas muitas recorrências de palavras que apenas supõem, tentam, sugerem, colocam as questões (como: “tese”, “tentativa”, “hipótese” da “vontade de poder”).

Soam retóricas também as alusões ao linguajar da ciência, quem sabe para colocá-la contra ela mesma, numa artimanha, talvez, de efetuar um curto-circuito no discurso lógico-proposicional do conhecimento científico. O tropo da linguagem parece fazer eco, igualmente, quando Nietzsche fala de um suposto conteúdo para a “vontade de poder”, definindo-o como uma “força”, uma “forma mais primitiva dos afetos” ou como uma “forma básica da vontade”. Ora, ao afirmar que o teor conceitual da vontade de poder é uma “forma” e uma “força”, não seria o mesmo que inscrevê-lo no discurso retórico? Não estaria Nietzsche a falar, aqui, da forma, do estilo e da ornamentação que compõem o universo retórico do tropo linguístico? A retórica não seria também uma força plástica, estética e persuasiva produzida para comover, afetar e vivificar seres humanos, especialmente se considerarmos a sua origem grega?

Nas conclusões das nossas investigações, a concepção de vontade de poder ensejaria não uma explicação para o “mundo inteligível”, mas uma força plástica e metafórica de teor retórico, cujo sentido extralinguístico nos seria vedado, se quisermos ir além de “nosso ângulo de visão” (GC, 374) ou além da “interpretação” (JGB, 22). Afinal, o melhor uso do recurso desconstrutivo da retórica, em Nietzsche, parece ser retroagir aos limites da própria indecidibilidade da língua, deixando suspensa a pretensão de dizer “o que é”, sem sobretudo deixar intacto o sentido da *episteme* (DE MAN, 1996). Noutros termos, a vontade de poder, nas suas múltiplas forças plásticas de verossimilhanças, não poderia ser, afinal, uma grande metáfora que, com uso do vocabulário da própria ciência, problematizaria o ranço de veracidade dessa forma de conhecimento?

O que salta aos olhos, após o nosso esforço em destacar o aspecto retórico no filosofar de Nietzsche como uma nova perspectiva investigativa para a interpretação da vontade de poder, é que a seção 36 em JGB não parece ter sido

colocada de forma deslocada ali – espremida entre uma alusão a Voltaire e à verdade com um “Oh! imbecilidade!” (JGB, 35) e uma provocação tipicamente retórica: “Quem os obriga a falar de modo popular?” (JGB, 37). Também não nos parece ser uma mera disposição aleatória que o aforismo da “vontade de poder”, colocado como uma suposta “hipótese” de teor científico, esteja plantado justo num capítulo que fala dos “espíritos livres”. Não seria uma espécie de provocação para que não caíamos na cilada linguística de achar que a vontade de poder diz, de fato, algo sobre o mundo, em sentido “próprio” ou “extralinguístico”? Ao que tudo indica, a vontade de poder enseja uma forma retórica de aludir ao sentido de comoção e de ornamento no âmbito da linguagem usada em toda JGB, embora Nietzsche use ironicamente o vocabulário “sério” da ciência e da “metafísica”, voltando-o contra elas.

Num retorno à instigante pergunta de Heidegger: “o que permanece mais enigmático, o fato de que o ente é ou o fato de que o ser é?” (HEIDEGGER, 1949, p. 63) – talvez possamos ver nesta provocante afirmação de Nietzsche: “supondo que a verdade seja uma mulher” uma indicação de que a força irresistível do belo soaria retoricamente mais enigmático ao pensar filosófico – haja vista toda a “sedução por parte da gramática”, na sua busca pela “verdade” (JGB, prólogo). Quem sabe, com isso, sejamos convidados para a “festa das festas”, visto que Zaratustra acaba de voltar...

*“O amigo Zaratustra chegou, o hóspede dos hóspedes!  
Agora o mundo ri, rasgou-se a horrível cortina,  
É hora do casamento entre a Luz e as Trevas...”  
(JGB, canção-epílogo)*

## REFERÊNCIAS

- BARBOSA, F. R. Retórica e crítica da linguagem em Nietzsche. **Philosophos**, Goiânia, v. 21, n. 3, p. 253-78, 2016.
- BLANC, M. O problema da metafísica em Heidegger no período de gestação de Ser e Tempo. **Philosophica**, Lisboa, v. 43, p. 99-114, 2014.
- BOHRER, K. H. O ético no estético. In: ROSENFELD, D. L. **Ética e estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Revista de Filosofia Política, Departamento de Filosofia, Curso de Pós-Graduação em Filosofia/UFRGS, 2001.
- CASANOVA, M. A. Apresentação da obra Nietzsche II. In: HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 2.
- CESARES, MB. O “giro retórico” de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 13, p. 7-36, 2002.
- CONSTÂNCIO, J. **Arte e niilismo**: Nietzsche e o enigma do mundo. Lisboa: Tinta da China, 2013.
- CONSTÂNCIO, J.; BRANCO M. J. M.; RYAN, B. (Org.). **Nietzsche and the problem of subjectivity**. Berlim/Boston: De Gruyter, 2015. (Nietzsche Today, v. 5.)
- DE MAN, P. **Alegorias da leitura**: linguagem figurativa em Rousseau, Nietzsche, Rilke e Proust. Tradução de Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GARCIA, A. L. M. **“Vermorelisierung” e “Entmoralisierung” Da linguagem moral ao caráter extra-moral da linguagem**: as diretrizes de Nietzsche para um novo pensar e escrever em filosofia. 2011. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia, Instituto de Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2011.
- \_\_\_\_\_. O teórico e o antitéórico ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência: discutindo com a interpretação naturalista. **Revista Limiar**, v. 4, n. 8, 2017.
- GIACOIA JÚNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000. (Folha explica.)
- \_\_\_\_\_. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013b.
- FREZZATTI JR. **Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX**. Scientiae Studia, 1(4), 435-461, 2003
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, M. ‘O que é isto – a Filosofia?’. In: STEIN, E. **Conferência e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**: Parte I. 12. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**: Parte II. 13. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 1.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v. 2.

INWOOD, M. J. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEÃO, E. C. Apresentação. In: HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**: Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

LOPES, R. "A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. **Cadernos Nietzsche**, v. 29, p. 309-352, 2011.

LÖWITH, K. **Heidegger, pensador de um tempo indigente**: sobre la posición de la filosofía em siglo XX. Tradução de Román Setton. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: AnnaBlume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, W. The organism as inner struggle: Wilhem Roux's influence on Nietzsche. In: MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche**: his philosophy of contradictions and contradictions of his philosophy. Tradução de David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F. Curso de Retórica. Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. **Cadernos de Tradução**, DF/USP, n. 4, 1999.

NIETZSCHE, F. **Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Para além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos: 1885-1887**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Humano Demasiado Humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. v. 2.

PÖGGELER, O. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

ROSSET, C. Maneiras de ignorar Nietzsche. **Folha de S.Paulo**, Caderno Mais, 6 ago. 2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0608200008.htm>>. Acesso em: 21 fev. 2018.

SCHUBACK, M. S. C. Notas explicativas. In: HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**: Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

SEIBT, C. L. Da cotidianidade à temporalidade em Ser e Tempo de Heidegger. **Fragmentos da Cultura**, Goiânia, v. 18, n. 7/8, p. 499-518, jul./ago. 2008.

\_\_\_\_\_. Temporalidade e propriedade em Ser e tempo de Heidegger. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jan.-jun., 2010.

STEGMAIER, W. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**: coletânea de artigos. Petrópolis: Vozes, 2013.

STEIN, E. **Pensar e errar**: um ajuste com Heidegger. Ijuí: Ijuí, 2011. (Coleção Filosofia, 37).

TONGEREN, P. V. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudo sobre 'Para além de bem e mal'. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba-PR: Champagnat, 2012.